**Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles**

# Raízes Sofísticas

## Sobre a escrita como *phármakon* para a fala

## ou

## Da tradição gorgiana até Alcidamante de Eleia

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira

Rio de Janeiro

Fevereiro, 2018

Raízes Sofísticas

Sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou Da tradição gorgiana até Alcidamante de Eleia

Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles

Orientador: Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós Graduação em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Aprovada em 27 de Fevereiro de 2018, por:

Professor Doutor Fernando José de Santoro Moreira – UFRJ - Orientador

Professora Doutora Maria Cecília Miranda Coelho Nogueira – UFMG

Professora Doutora Tatiana Oliveira Ribeiro - UFRJ

Professor Doutor Guilherme Castelo Branco - UFRJ

Professora Doutora Luísa Severo Buarque de Holanda – PUC- Rio

Professor Doutor Luís Felipe Bellintani Ribeiro – UFF (suplente)

Professor Doutor Henrique Fortuna Cairus – UFRJ (suplente)

Rio de Janeiro

Fevereiro, 2018

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Salles, Lucio Lauro Barrozo Massafferri.

*Raízes Sofísticas – Sobre a escrita como phármakon para a fala ou Da tradição gorgiana até Alcidamante de Eleia*/ Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles – Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, 2018.

402 fls.

Tese (Doutorado em Filosofia) – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Referências Bibliográficas: fls. 378-388.

1. Filosofia Antiga. 2. Retórica. 3. Sofística. 4. Górgias Leontino. 5. Alcidamante de Eleia - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. I. Título.

Quando é preciso trazer os que erram à razão, ou consolar os infelizes, ou acalmar os desesperados, ou refutar acusações que se apresentam inesperadamente, nesse momento, a força da palavra é capaz de atender a necessidade dos homens.

ὅταν γὰρ νουθετῆσαι δέῃ τοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ παραμυθήσασθαι τοὺς δυστυχοῦντας ἢ πραῦναι τοὺς ἀπονοουμένους ἢ τὰς ἐξαίφνης ἐπενεχθείσας αἰτίας ἀπολύσασθαι, τηνικαῦθ' ἡ τοῦ λέγειν δύναμις τῇ χρείᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐπικουρεῖν οἵα τ' ἐστίν.

Alcidamante. *Sobre os Sofistas*. §10.

Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.

ὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

Górgias. *Elogio de Helena*. §14.

Dedico esta Tese ao meu pai, Lauro Salles, e a minha mãe, Mariza Massafferri, falecida quando incompleto este percurso. Sendo ela uma educadora, além de grande incentivadora e fonte de inspiração, me apresentou desde cedo a filosofia como modo de vida.

# AGRADECIMENTOS

Ao professor Fernando Santoro, meu orientador, pela dedicação que teve comigo e pela amizade.

Aos professores Henrique Fortuna Cairus, Tatiana Ribeiro e Guilherme Castelo Branco, pela amizade e generosidade com que me incentivaram e apoiaram em todo este percurso.

Aos professores Javier Campos Daroca, Guido Avezzù e Aldo Brancacci, pelo estímulo e generosidade com que compartilharam comigo suas ideias, disponibilizando prontamente seus textos.

À Capes, pelo incentivo dado à minha pesquisa.

À Sônia e Dinah, pelo constante incentivo, carinho e ajuda em momentos importantes.

Aos amigos dos laboratórios *Ousia*, Proaera e Filosofia Contemporânea, da UFRJ, pelas trocas fecundas e o apoio constante que me foi dado.

Aos amigos Andrea Mello, Diego Reis e Luiz Otavio, em especial.

À minha amada companheira, Jeanne D'arc, minha terna e eterna fonte de inspiração.

# RESUMO

Esta Tese estabelece uma conexão entre a perspectiva gorgiana da linguagem, enquanto droga que age no psiquismo, e uma leitura profunda das raízes da antiga sofística, cuja análise mostra a que tradição, ou tradições de pensamento, ligou-se Górgias Leontino. O segundo passo desta Tese explora as ideias do pouco conhecido discípulo de Górgias, Alcidamante de Eleia. Este deu continuidade ao pensamento de Górgias desenvolvendo uma perspectiva crítica própria sobre a potência da escrita, que ele compreendia como uma modalidade de linguagem subsidiária e inferior à fala. Se Górgias ficou conhecido como um mestre itinerante que possuía habilidade incomum para falar em público sem preparação prévia, coube a Alcidamante apresentar com mais detalhes essa técnica gorgiana de discursos improvisados (*autoskhediastikê*) à qual oporia a arte da escrita (*graphikê*). Para analisar a teoria da linguagem de Górgias, baseada na analogia entre palavras e drogas, examinaram-se ocorrências do *phármakon* e seus cognatos em textos da poesia e da medicina grega antiga, campos de saber os quais não só Górgias, como também Alcidamante, tomou para si como referenciais. A ligação de Górgias com uma antiga tradição retórica siciliana foi analisada seguindo um método genealógico que interpreta recepções distintas sobre a arte de falar, por Platão, Aristóteles, Cícero e Diógenes. Esse exame dá sustentação à hipótese de que as raízes sofísticas derivam de uma tradição que compreendia e valorizava as qualidades mágicas e terapêuticas da linguagem, assim como de uma outra, ligada ao campo das ações políticas dos antigos tribunais. Propõe-se aqui uma leitura da antiga tradição sofística grega em que se cotejam as posições de Platão e de Aristóteles com outras perspectivas sobre o privilégio dado pelos antigos sofistas às técnicas de linguagem. Dessas técnicas, importa-nos especialmente a análise do dispositivo argumentativo do *eikós* (esperado, provável, verossímil), fundamental nas práticas e teses de Górgias e de Alcidamante, e que teria sido teorizado, inicialmente, pelos especialistas em discursos políticos e forenses, Córax e Tísias, para posteriormente se transformar em um conceito filosófico. A Tese conclui analisando a possibilidade de que Platão oculta traços e ideias de Alcidamante, através dos personagens *Palamedes Eleático* (no *Fedro*) e *Estrangeiro de Eleia* (no *Sofista*), com o intuito de revidar, com bom humor, a certas objeções que Alcidamante produziu sobre a arte de escrever (*graphikê*), movido por sua rivalidade com o condiscípulo Isócrates.

Palavras-Chave: Filosofia Antiga; Retórica; Sofística; Górgias; Alcidamante.

# ABSTRACT

This Thesis establishes a connection between the gorgian perspective of language, as a drug that acts in the psyche, and a deep reading of the roots of the ancient sophistic, whose analysis shows to what tradition, or traditions of thought, was bound up with Gorgias Leontino. The second step of this Thesis explores the ideas of the little-known disciple of Gorgias, Alcidamas of Elea. He gave continuity to Gorgia's thoughts developing a critical perspective of the power of writing, which he understood as a modality of subsidiary language and inferior to speech. If Gorgias has been known as an itinerant master who possessed an unusual ability to speak in public without prior preparation, it was up to Alcidamas to present in more detail that gorgian technique of improvised speeches (*autoskhediastikê*) to which he opposed the art of writing (*graphikê*). In order to analyze Gorgias' theory of language, based on the analogy between words and drugs, occurrences of *pharmakon* and his cognates were examined in texts of poetry and ancient greek medicine, fields of knowledge which not only Gorgias but also Alcidamas took for themselves as references. Gorgias's connection with an ancient sicilian rhetorical tradition was analyzed following a genealogical method which interprets distinct receptions on the art of speaking, by Plato, Aristotle, Cicero and Diogenes. This examination supports the hypothesis that the sophistical roots derive from a tradition that understood and valued the magical and therapeutic qualities of language as well as another one, linked to the field of political actions of the old courts. It is proposed here a reading of the ancient greek sophistical tradition in which the positions of Plato and Aristotle are compared with other perspectives on the privilege given by the old sophists to the techniques of language. Based on these techniques, we are especially concerned with the analysis of the argumentative device of the *eikós* (expected, probable, credible), fundamental in the practices and theses of Gorgias and Alcidamas, and which would have been theorized initially by specialists in political and forensic discourses, Córax and Tísias, to later become a philosophical concept. The Thesis concludes by analyzing the possibility that Plato conceals traces and ideas of Alcidamas, through the characters *Eleatic Palamedes* (in the *Phaedrus*) and *Stranger of Elea* (in the *Sophist*), with the intention of retaliating, with good humor, to certain objections that Alcidamas produced on the art of writing (*graphikê*), moved by his rivalry with the classmate Isocrates.

Key-words: Ancient Philosophy; Rhetoric; Sophistic; Gorgias; Alcidamas.

## Abreviaturas

*Adv. Math. – Sexto Empírico, Adversus Mathematicus*

*D.L - Diógenes Laércio, Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*

*DK – Referência numérica dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos adotada pela obra DIELS & KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker*

D.S – *Histórias*, Diodoro da Sicília

*Il. – Homero, Ilíada*

*Od. – Homero, Odisseia*

*VP – Vida de Pitágoras*, *Jâmblico*

**SUMÁRIO**


INTRODUÇÃO ..... 11

**1 -** SOBRE O *PHÁRMAKON* NOS TEXTOS DA ANTIGUIDADE ..... 17

1.1 Sobre o *phármakon* na poesia de Homero ..... 19

1.2 Sobre o *phármakon* nas tragédias ..... 44

1.3 O *phármakon* na Medicina Antiga ..... 68

**2 -** RAÍZES SOFÍSTICAS ..... 89

2.1 Que foram os sofistas? ..... 89

2.2 Uma introdução às raízes sicilianas da Retórica ..... 117

2.2.1 Por que raízes da retórica? ..... 117

2.2.2 Uma historiografia filosófica sobre as raízes da retórica ..... 120

2.2.3 Sobre as raízes da retórica por Platão e por Aristóteles ..... 124

2.2.4 De um *Górgias* sobreposto ao *Elogio de Helena* ..... 138

2.3 Córax e Tísias. As raízes sicilianas da retórica e suas relações com a sofística [a recepção de Cícero] ..... 146

2.4 A Arte de Córax e Tísias ..... 171

2.4.1 O conceito de *eikós* ..... 171

2.4.2 Ambivalência e comicidade na Arte de Córax ..... 194

**3 -** UMA INTRODUÇÃO AO *TRATADO DO NÃO SER* ..... 204

3.1 Sobre o *Tratado do não ser* e o recuo de pensamento ..... 213

3.2 Uma introdução ao *Elogio de Helena* de Górgias ..... 235

3.3 Sobre as quatro causas no *Elogio de Helena* ..... 242

**4 -** ALCIDAMANTE DE ELEIA. O SUCESSOR DA SOFÍSTICA DE GÓRGIAS ..... 265

4.1 O Certame de Alcidamante e Isócrates ..... 265

4.2 As faces do sofista de Eleia ..... 289

4.3 Sob a máscara do Palamedes Eleático ..... 316

4.3.1 Parte I ..... 316

4.3.2 Parte II ..... 330

4.3.3 Parte III ..... 359

CONCLUSÃO ..... 375

BIBLIOGRAFIA ..... 378

ANEXO *Sobre os Sofistas* [Tradução] ..... 389

# INTRODUÇÃO

Esta Tese tem como objetivo primeiro estabelecer uma conexão entre a perspectiva gorgiana da linguagem, enquanto droga que age no psiquismo, e uma leitura profunda das raízes da antiga sofística, cuja análise mostra a que tradição, ou tradições de pensamento, ligou-se Górgias Leontino.

Habitualmente referido como um bem sucedido mestre de retórica que disseminou seus saberes pela *Hélade*, Górgias é apresentado aqui como um original pensador da linguagem que legou questionamentos, abertos até hoje, sobre a potência, o alcance e a repercussão das palavras na alma humana.

Sendo Górgias nativo da região da Sicília, na Magna Grécia, foi ele herdeiro de uma tradição que compreendeu e valorizou as funções terapêuticas e mágicas da palavra, tanto no que diz respeito à sua ação sobre males físicos, do corpo, como também da psiquê. Górgias denunciou a impossibilidade de comunicar plenamente as coisas e os fenômenos, ou o que nesses subsistisse (*Tratado do não ser*. §85-86), assim como destacou o papel fundamental da linguagem na construção do que se convencionou chamar de realidade, à medida que, com as palavras, humanos conseguiriam expressar não exatamente as coisas, em si mesmas, mas, sim, as afecções que o contato com essas fabricava em seus aparelhos sensoriais e mnêmicos.

Tendo problematizado a possibilidade de conhecer o real, elaborando uma teoria da linguagem que tanto apontava para os limites da palavra como para sua soberana potência, os estudos sobre Górgias, no entanto, costumam mostrá-lo simplesmente como um habilidoso rétor, um sofista itinerante, ou ambos. Pouco se buscou saber e aprofundar a respeito da tradição, ou das tradições às quais Górgias

estava ligado, isto é, sobre as raízes que constituíram o solo de sua formação sapiencial, assim como sobre os que recepcionaram suas ideias e práticas dando continuidade aos seus ensinamentos.

Nesse sentido, *Raízes Sofísticas* anuncia um trabalho de investigação e análise do pensamento gorgiano, ligando-o ao solo dos antigos campos de saber poético e médico, de onde Górgias retirou elementos para pensar sua analogia entre *lógos* (discurso) e *phármakon* (remédio), assim como ao campo das ações políticas dos antigos tribunais populares, de onde derivaram as primeiras teorizações escritas sobre a arte de falar. Dessas antigas teorias examinamos não somente o que se encontra nos textos supérstites de Górgias, a respeito do alcance e da potência das linguagens falada e escrita, como também a recepção de certas ideias de Górgias por parte de alguns de seus discípulos, como Isócrates e Alcidamante de Eleia, o sucessor de Górgias em uma escola de filosofia e retórica, em Atenas.

O segundo objetivo desta Tese é explorar as ideias deste pouco conhecido discípulo de Górgias, Alcidamante de Eleia. Este deu continuidade ao pensamento de Górgias desenvolvendo uma perspectiva crítica própria sobre a potência da escrita, que ele compreendia como uma modalidade de linguagem subsidiária e inferior à fala. Se Górgias ficou conhecido como um mestre itinerante que possuía habilidade incomum para falar em público sem preparação prévia, coube a Alcidamante apresentar com mais detalhes essa técnica gorgiana de discursos improvisados (*autoskhediastikê*) à qual Alcidamante oporia a arte da escrita (*graphikê*). Para Alcidamante, mesmo sendo útil em uma série de circunstâncias, a escrita se caracterizaria como uma espécie de suplemento para os que possuíam a voz débil (*Sobre os Sofistas*. §16), ou para aqueles que não conseguiam expor os seus pensamentos improvisadamente, sem recorrer à escrita, nos momentos oportunos (*kairós*). Essa perspectiva, que Alcidamante

claramente desenvolve a partir das ideias de Górgias, é aqui cotejada com a que se encontra no diálogo *Fedro*, onde, de uma maneira bastante próxima como faz Alcidamante, Platão compara a escrita com a pintura, imóvel, e a fala com o organismo vivo, animado.

Na Tese, desenvolvo a hipótese de que Platão possa ter lançado mão de recursos cômicos para ocultar ideias e traços de Alcidamante, sob a máscara dos personagens *Palamedes Eleático* (no *Fedro*) e *Estrangeiro de Eleia* (no *Sofista*), valendo-se do fato de que Alcidamante, além de condiscípulo, era também rival de Isócrates, com quem viria a desenvolver uma intensa disputa teórica em torno das qualidades das linguagens falada e escrita. De uma maneira sensivelmente diferente de Isócrates e de Platão, Alcidamante afirmava que se ocupava de filosofia e de retórica (*ibidem*, §2;§15;§29), oferecendo os seus conhecimentos para quem desejasse se tornar hábil em argumentar e debater a partir do próprio pensamento, de improviso (*ibidem*, §28). Para esse discípulo de Górgias, deveriam ser chamados de poetas, ou compositores de discursos (logógrafos), e não deveriam ser chamados de sofistas, os que se afastavam da filosofia e da retórica para se dedicar a escrever, escondendo-se, assim, por detrás de tábuas escritas e livros, para poder mostrar uma sabedoria que na verdade não possuíam (*ibidem*, §25).

Diante disso, cogitamos que não somente as atividades logográficas exercidas em algum momento por Lísias e Isócrates teriam sido alvo das objeções e do humor irônico e cínico de Alcidamante, como, também, quem sabe, a própria atividade de Platão como escritor. Essa especulação reforça a leitura de que possa ter havido certo caráter de revide, igualmente humorado, por parte de Platão, na ação de disfarçar poeticamente traços e ideias do herdeiro de Górgias, Alcidamante de Eleia, em

personagens cujo pertencimento à linhagem da filosofia eleática, de Parmênides e Zenão, é apresentado com evidente dubiedade.

A presente Tese é composta por quatro capítulos. No primeiro, examinam-se ocorrências do *phármakon* e de seus cognatos, nos textos da poesia e da medicina grega antiga. Nessa parte será observado como as ações e os efeitos dos remédios (*phármaka*) nos corpos e psiquismos humanos são descritos nesses textos. Serão também analisadas ocorrências do *phármakon* significando a linguagem falada ou grafada, nesse primeiro momento, o que ajudará a compreender certas influências desses textos nas ideias de Górgias e do seu sucessor Alcidamante.

O segundo capítulo visa examinar a que tradição, ou tradições de pensamento, ligou-se Górgias Leontino. Nessa parte da Tese, busca-se compreender o que foram os antigos sofistas que atuaram na Grécia, estabelecendo-se uma conexão entre os seus conhecimentos sobre o manejo da linguagem e uma antiga tradição retórica siciliana, que se notabilizou por desenvolver técnicas específicas para tribunais populares. Desse modo, usou-se como metodologia uma análise do que chamamos de raízes da arte retórica, através de recepções distintas, e até mesmo antagônicas, dessa antiga arte de falar.

Abrindo o segundo capítulo, chamado de *Raízes Sofísticas*, dialogou-se com perspectivas de autores contemporâneos, como Theodor Gomperz, Mario Untersteiner, George Kerferd, Claude Mossé, Giovanni Casertano, Barbara Cassin, Carmen Paes e Maria Cecília Coelho, entre outros, a fim de construir uma leitura sobre o que foram esses antigos sofistas que atuaram na Grécia. Os subcapítulos seguintes, que completam essa seção, oferecem uma análise sobre as raízes da arte retórica usando um método genealógico pautado por recepções distintas, de autores antigos, sobre essa técnica de linguagem manejada por Górgias e outros sofistas.

As recepções da arte retórica por Platão e por Aristóteles nos foram fundamentais, por se tratar dos escritores antigos que mais próximo estiveram dos antigos sofistas. Da recepção de Diógenes Laércio, aproveitou-se uma perspectiva que segue certas ideias de Platão e de Aristóteles, sobre a sofística e a arte retórica, apontando também para um testemunho de Alcidamante de Eleia acerca de um hipotético afastamento ocorrido entre Zenão e Empédocles, a quem se atribui, no contexto da recepção de Diógenes, a invenção das artes dialética e retórica. Da recepção de Cícero, extraímos uma leitura que mostra em que sentido a antiga sofística grega possui raízes na tradição retórica siciliana, representada por Córax e Tísias de Siracusa. Mesmo norteado por textos de Platão e de Aristóteles, Cícero, no entanto, oferece uma perspectiva diferente sobre a arte de falar, enfatizando o ambiente de disputa, envolvendo teoria e prática, entre líderes de escola, no contexto da Atenas do V e IV século a.C. A fim de comparar e contrapor determinadas objeções que Platão faz no *Górgias*, à retórica e à sofística, realizou-se uma leitura sobre o mito da criação da arte retórica, escrito por Elio Aristides. O segundo capítulo se encerra com um exame aprofundado do conceito de *eikós*, fundamental para as teses e práticas de Górgias e Alcidamante, observando tanto a crítica que Platão faz a esse dispositivo de linguagem, como a releitura que é feita por Aristóteles, em cima dessa objeção. Completando esse exame sobre os argumentos de *eikós*, apresentou-se perspectivas cômicas sobre o uso desse dispositivo, em Aristófanes, com o seu personagem Sócrates, e em Sexto Empírico, com a sua anedota sobre Córax.

O terceiro capítulo é composto por uma interpretação de aspectos considerados fundamentais dos textos *Tratado do não ser* e *Elogio de Helena*, de Górgias, visando delimitar e mostrar em que consistia a sua filosofia da linguagem. Do *Tratado*, buscou-se apontar como é possível compreender que ao questionar a cognoscibilidade do real,

apontando para a impossibilidade de se comunicar plenamente o que subsiste nas coisas e fenômenos, Górgias acaba construindo um solo ideal para a teoria da linguagem que se desenvolve no *Elogio de Helena*. Do *Elogio de Helena*, pretendeu-se oferecer uma leitura que mostrasse como Górgias constrói uma teoria sobre o poder farmacológico e psicagógico das linguagens falada, escrita e imagética, lançando mão dessa mesma potência inerente à linguagem, que a sua tese descreve. Esse capítulo tem como objetivo principal mostrar em que sentido Górgias retoma a terceira e conclusiva tese do *Tratado do não ser* para propor, no *Elogio de Helena*, que a linguagem se constitui como uma força soberana entre os humanos.

De um modo geral, o quarto capítulo é dedicado à recepção das ideias e práticas de Górgias, por parte de Alcidamante de Eleia. Nessa última seção da Tese examinaremos uma disputa ocorrida entre Alcidamante e Isócrates, em torno das qualidades da fala e da escrita. Será observado como que esses discípulos de Górgias se tornaram representantes de tipos de formação distintos, com Isócrates preconizando uma *paidéia* pautada pela leitura e produção de textos, enquanto que Alcidamante defendia que uma sólida formação passaria pelo domínio pleno da arte de falar de improviso (*autoskhediastikê*). Na parte final desse capítulo, será desenvolvida a hipótese de que Platão pode ter lançado mão de recursos cômicos para ocultar traços e ideias de Alcidamante de Eleia sob a máscara dos personagens *Palamedes Eleático* e *Estrangeiro de Eleia*.

Para concluir, assinalo que todas as citações do *Sobre os Sofistas* (*Sobre os que escrevem discursos escritos*), de Alcidamante de Eleia, são de minha tradução junto com Evaldo da Silva Gonçalves. A tradução do texto completo encontra-se no anexo do final da Tese.

# 1- SOBRE O *PHÁRMAKON* NOS TEXTOS DA ANTIGUIDADE

Neste primeiro capítulo serão apresentadas ocorrências do *phármakon* e alguns de seus cognatos, nos textos da poesia e da medicina grega antiga.

Um dos objetivos desse levantamento é examinar de que modo esses campos de saber descreviam ações e efeitos dos *phármaka* nos corpos e mentes humanas. Nas ocorrências que serão observadas, o *phármakon* não será apresentado somente como substância capaz de promover o equilíbrio da saúde, da cura, ou mesmo da letalidade, dependendo da ocasião de sua ação ou de sua dosagem. Iremos analisar, também, ocorrências do *phármakon* enquanto linguagem falada, escrita ou imagética, a fim de observar de que modo a tradição sofística a que pertencia Górgias parece ter emprestado da poesia e da medicina antiga certa concepção da palavra, ou discurso, como uma potência soberana entre humanos; tal como se lê nos versos de Homero, nas tragédias e em algumas passagens dos textos hipocráticos.

Neste primeiro momento da Tese, iremos também observar como que o interesse de Górgias pelo alcance e a ação das palavras no psiquismo foi recepcionado por seu discípulo e sucessor, em uma escola em Atenas, Alcidamante de Eleia. Afinal, se, com Górgias, a heroína homérica Helena tornou-se uma autêntica representante da antiga tradição sofística, devido a sua habilidade no manuseio de variados tipos de *phármaka* (entre eles o discurso), em Alcidamante encontram-se ideias afins e complementares às do seu mestre, o que nos leva a pensar o mito de Palamedes como um outro paradigma dessa tradição sofística ligada a Górgias. Cabendo ainda dizer que, tanto em Górgias como em Alcidamante, encontram-se proximidades com a construção poética euripidiana de Palamedes enquanto mito criador da linguagem escrita como um *phármakon* para a memória.

Iniciamos então o nosso exame observando ocorrências do *phármakon* na poesia épica de Homero.

## 1.1- Sobre o *phármakon* na poesia de Homero

Na *Ilíada*, grande parte das ocorrências da palavra *phármakon* se refere à aplicação de remédios e unguentos no corpo. Tratam-se de ocorrências que narram ações cujo escopo é a cura ou o restabelecimento da saúde física. Quando isso não ocorre, nesse poema, é porque a droga cumpre uma ação homicida, isto é, mortífera.

Nos versos seguintes vê-se uma primeira ocorrência do *phármakon*, em sua versão curativa, sendo aplicado nos corpos, que é quando uma seta lançada por Pândaro atinge Menelau. Ao ver a cena, Agamênon chama Macáon, um dos "filhos de Asclépio", deus da medicina, para tratar de seu irmão ferido:

ἕλκος δ' ἰητὴρ ἐπιμάσσεται ἠδ' ἐπιθήσει
φάρμαχ', ἅ κεν παύσῃσι μελαινάων ὀδυνάων

Que venha um médico, logo, explorar a ferida e cobri-la
com salutíferas drogas, que possam da dor libertar-te

(*Il*. IV, 190-191)[1]

Nesse caso, a aplicação da droga curativa é referida como um saber específico que é adquirido por transmissão. Por amizade, segundo Homero, o centauro Quíron teria ensinado o pai de Macáon, Asclépio, a preparar *phármaka*. Cabendo lembrar que, na mitologia grega, Quíron é descrito como mestre em diversas artes (*Biblioteca*. III, 13, 5-6)[2]:

[1] Trad. C. A. Nunes.

[2] Segundo Apolodoro, Quíron foi quem nomeou e educou Aquiles. Jasão, Asclépio e o próprio Apolo foram discípulos de Quíron. Entre as técnicas que este centauro dominava estavam a música, as artes de guerra, a caça, a moral e a medicina. Segundo esta mesma fonte (Apolodoro, *Biblioteca*. III, 4), com os seus ensinamentos Quíron"*transformou Asclépio em cirurgião*", e esse não só aprendeu a salvar vidas com a arte da medicina, como também aprendeu a ressuscitar os mortos. Asclépio recebera de Atena o sangue das veias da Górgona e usava o sangue "*das veias do lado esquerdo, para a ruína dos homens*"e o "*das veias do lado direito*" para a sua salvação, e assim dava vida aos mortos. Na tragédia *Íon* (1002 ss.),

αὐτὰρ ἐπεὶ ἴδεν ἕλκος ὅθ' ἔμπεσε πικρὸς ὀϊστός,
αἷμ' ἐκμυζήσας ἐπ' ἄρ' ἤπια φάρμακα εἰδὼς
πάσσε, τά οἵ ποτε πατρὶ φίλα φρονέων πόρε Χείρων.

Pondo patente a ferida que o dardo amargoso fizera,
chupa-lhe o sangue, cobrindo-a, depois, habilmente, com bálsamo
cujo segredo Quíron, por afeto, a seu pai ensinara.

(*Il*. IV, 217- 219)

Sobre essa passagem, observa-se que também em Píndaro (*Píticas*. 45-54) se encontram referências à mítica relação de aprendizado entre Quíron e Asclépio[3]. Trata-se de uma alusão à transmissão de conhecimentos de medicina, de Quíron para Asclépio, a partir de uma demanda de Apolo. Esse saber transmitido por Quíron tornaria Asclépio capaz de curar diversos males, não só por intermédio de cirurgias, mas, também, através de cânticos suaves (μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς)[4] e aplicações de remédios nos corpos (*ibidem*, p. 50-53)[5].

O aludido episódio da *Ilíada* (IV, 217-19) em que Macáon trata de Menelau é usado por Platão, no Livro III da *República* (407 c - 408 c)[6], com o intuito de destacar o caráter político de Asclépio e enfatizar a importância da dietética na vida humana. Nessa passagem, Platão lembra que Macáon não prescreve alimentos específicos a Menelau, após ter lhe aplicado *phármaka* no trauma (408 a 3), uma vez que Menelau

---

Eurípides também alude aos diferentes poderes desse sangue oriundo das veias dos lados, esquerdo e direito, da Górgona. Sobre Quíron, cf. também em Higino (*Fábulas*. Prol. 14; 14.8; 101.1; 138.1; 274.9).

[3] Cf. também em *Nemeas*, de Píndaro, Ode 3, 50-55.

[4] A palavra ἐπᾰοιδή tem uma variedade bastante grande de significados, indo desde um primitivo sentido de "*fórmula verbal com propriedades mágicas*", recitada ou cantada, com a finalidade da cura, sedução, ação sobre a natureza, entre outros (Cf. a tese de doutorado de Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, denominada *Rituais Órficos*. Universidad Complutense de Madrid. 2002). Alusões à potência curativa e farmacológica das palavras e dos cânticos serão feitas ao longo da Tese, tanto em passagens das poesias homérica e trágica, como do *Corpus Hippocraticum*, como também em passagens de escritos de Empédocles, de Górgias e de Platão, entre outros.

[5] Conforme aponta Pedro Luís Entralgo (*La curación por la palabra em la antigüedad clásica*. Barcelona: Ed. Anthropos. 2005, pg. 55) os poderes, encantatório e curativo, da palavra de Apolo são referidos em *Eumênides* (80-83), quando Ésquilo escreve Apolo prometendo livrar Orestes da maldição e da mácula herdada aplicando "*discursos encantatórios*".

[6] Nesta tese, vamos preferencialmente nos referir aos textos de Platão como dramas, ao invés de diálogos.

possuía uma dietética constituída por hábitos de vida moderados e saudáveis[7]. Assim, de um lado, Platão distingue o *phármakon* como uma substância capaz de reequilibrar a saúde no caso de traumas causados por agentes externos, e, do outro lado, acena com a perspectiva da dietética como uma constante a ser praticada visando a harmonia do corpo e da psiquê, como um todo.

A seguinte ocorrência da *Ilíada* apresenta Péone, uma antiga divindade da medicina que costumava cuidar dos deuses e dos filhos dos deuses, manuseando o *phármakon*. Trata-se de um episódio em que Hades é ferido por uma lança arremessada por Anfitriônio. Por causa desse ferimento, Hades é conduzido ao Olimpo para que Péone possa tratá-lo:

ττῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων,
ἠκέσατ'· οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γε τέτυκτο.

Péone, logo, deitou eficaz lenitivo na chaga,
que o fez sarar, pois, de fato, não era da estirpe terrena.

(*Il*. V, 401-402)

Ainda no Canto V da *Ilíada*, há outra cena em que Péone[8]manuseia *phármaka*. Nesta passagem, Homero apresenta o lenitivo que Péone aplica em Ares como uma

[7] Ao comentar a sutileza dos filhos de Asclépio, Platão faz uma referência àqueles que obtêm grandes lucros praticando a medicina, definindo-os como escroques (*República*. 408 c 3-5), uma vez que, sendo Asclépio um filho do Deus Apolo, jamais ele poderia ter se deixado persuadir a praticar a medicina mediante o pagamento de ouro, tal como se alude em algumas versões trágicas do seu mito, como, por exemplo, em Ésquilo (*Agamênon*. 1022), em Eurípides (*Alceste.* 3-4) e em Píndaro (*Píticas.* 55 - 58) quando esse diz que "*mesmo um saber* [como no caso da medicina] *se vê preso ao lucro*" (utilizo aqui a tradução de Alfonso Ortega), referindo-se ao fato de ter Asclépio recebido magnífico pagamento em ouro para ressuscitar um homem que já estava morto. Conforme se lê também em *Agamênon* (Ésquilo) e em Apolodoro (cf. a nota nº 2), Asclépio teria aprendido a ressuscitar os mortos, com Quíron. Em Luciano de Samósata se encontra uma referência satírica ao uso que Asclépio fazia dos saberes medicinais, que é quando o personagem Héracles, tendo dito a Zeus que Asclépio não passava de um "*curandeiro*" (φαρμακεύς), dirá que Asclépio era um mero "*herborista* (ῥιζοτόμος) *e mendigo* (ἀγύρτης), *talvez útil para aplicar phármakon em enfermos*" (*Diálogo dos Deuses*. 15.1. 3-6. Trad. de A. I. J. San Cristóbal).

[8] Na *Odisseia* (IV, 232-33) numa passagem consagrada a Helena, onde a ela é atribuído o conhecimento profundo do manuseio das drogas que aliviam a mente e fazem com que emoções ruins sejam dissipadas, se diz também, na sequência, que "*todos os médicos do Egito, conhecedores das plantas da Terra*", são descendentes de Péone.

substância produtora de coagulação, fabricando uma analogia entre essa e o processo de coalhar, ou fabricar soro em queijos.

Nessa ocorrência o médico que aplica os *phármaka* é comparado ao "queijeiro" que sabe fazer com que uma mesma substância, o leite, em estado líquido, se transforme em queijo, em estado sólido. Nesse caso, em sendo uma metáfora do processo de cicatrização, o processo da ação do *phármakon* no sangue fluido é descrito da seguinte maneira:

Ὣς φάτο, καὶ Παιήον' ἀνώγειν ἰήσασθαι.
τῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων
ἠκέσατ'· οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γ' ἐτέτυκτο.
ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν
ὑγρὸν ἐόν, μάλα δ' ὦκα περιτρέφεται κυκόωντι,
ὣς ἄρα καρπαλίμως ἰήσατο θοῦρον Ἄρηα.

Manda que Péone, então, sem demora, ali mesmo, o curasse.
Péone logo, deitou sobre a chaga eficaz lenitivo,
que o fez sarar, pois, de fato, não era de estirpe terrena.
Como o queijeiro, que o leite, antes líquido, faz que coagule
em pouco tempo, agitando-o, depois de lançar nele o coágulo,
Ares violento, desta arte, depressa curado encontrou-se.

(*Il*. V, 899-904)

Destaco aqui que em duas passagens de sua *Interpretação de Sonhos* Artemidoro descreve Péone como epíteto, tanto de Apolo como, também, de Asclépio. Na primeira passagem desse livro (II, 35. 32), Artemidoro narra Apolo como inventor do discurso (*lógos*) e da música (*mousikê*), um deus bom para os médicos, para os filósofos e para os adivinhos, sendo ele também chamado de "Deus que Cura", isto é, de *Paieôn*[9]. E, numa segunda passagem, Artemidoro diz que ver Asclépio nos sonhos é um sinal da sua própria salvação (*sotería*), para os enfermos, uma vez que Asclépio é

[9] Trad. E. Aguiar.

chamado do mesmo modo com que Apolo é descrito na passagem anterior da *Interpretação de Sonhos*, isto é, de *Paieôn*, o "Deus que Cura" (*idem*).

Ainda na *Ilíada*, nas ocorrências seguintes o *phármakon* está relacionado aos que sabem manuseá-lo e prepará-lo, isto é, ele está relacionado a uma *tékhne*, um *savoir-faire* específico do qual depende sua preparação. O contexto do primeiro evento desta sequência é o de um trauma causado por Páris em Macáon. Aqui, Homero diz que a arte de um médico equivale à de vários guerreiros, ou seja, o conhecimento da arte médica é equiparado ao da arte da guerra:

ὦ Νέστορ Νηληϊάδη μέγα κῦδος Ἀχαιῶν
ἄγρει σῶν ὀχέων ἐπιβήσεο, πὰρ δὲ Μαχάων
βαινέτω, ἐς νῆας δὲ τάχιστ' ἔχε μώνυχας ἵππους·
ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων
ἰούς τ' ἐκτάμνειν ἐπί τ' ἤπια φάρμακα πάσσειν.

Máxima glória dos povos aquivos, Nestor de Gerena,
toma o teu carro, depressa: ao teu lado coloca Macáon
e para as naves escuras dirige os velozes cavalos,
pois é sabido que um médico vale por muitos guerreiros,
que sabe dardos extrair e calmantes deitar nas feridas.

(*Il*. XI, 511-515)

O nome de Macáon sugere que ele provavelmente possuía as habilidades do cirurgião, além da necessária habilidade com os remédios, uma técnica comum a todo médico. A palavra μάχαιρα significa um tipo específico de "faca", sendo possível verificar a ocorrência da palavra μαχαίριον, no *Corpus Hippocraticum* (*Do Médico*. 6), com o significado de "pequena faca".

No evento seguinte há uma alusão às habilidades de Agamede, que é uma das várias personagens femininas de Homero que conhecem as propriedades farmacológicas das plantas. Trata-se aqui de uma referência ao conhecimento acerca da própria *phýsis,* de onde brotam as raízes e suas plantas:

Μούλιον αἰχμητήν· γαμβρὸς δ' ἦν Αὐγείαο,
πρεσβυτάτην δὲ θύγατρ' εἶχε ξανθὴν Ἀγαμήδην,
ἣ τόσα φάρμακα ᾔδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών.

Múlio, guerreiro famoso. Era genro de Augias, casado com sua filha mais velha, Agamede de louros cabelos, que conhecia a virtude de todas as plantas da terra[10].

(*Il*. XI, 739-741)

Vale destacar que as mulheres descritas na literatura grega como conhecedoras da arte dos *phármaka***,** quando não são feiticeiras – que muitas vezes usam o *phármakon* encantatório – são parteiras, o que remete à ideia de maiêutica platônica, uma vez que Platão mesmo se refere ao uso dos *phármaka* por elas. No *Teeteto* (149 c – d)[11], por exemplo, Platão alude às *maíai didoûsai pharmakía*, isto é, as parteiras que dão *pharmakía* (medicamentos). Através do seu personagem Sócrates, Platão diz que:

> Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπᾴδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν τνέον ὂντ δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;
>
> Também são as parteiras que dão medicamentos e podem usar encantamentos para provocar as dores de parto e, se quiserem, podem fazê-las acalmar, levando a darem à luz as que estão com dores de parto e ainda, se lhes parece que se deve abortar um nascituro, provocam o aborto?

A passagem acima incita a pensar que, tanto sob a forma de substância atuante no corpo, como sob a forma de ensalmos – como é o caso dos ἐπαοιδαῖς – o *phármakon* pode ser mais bem compreendido se ele não for conceituado bipolarmente. Dizendo em outras palavras, como propõe Teofrasto no seu livro de botânica: um *phármakon* não é nem "totalmente bom", uma panaceia, e nem "totalmente maléfico", um *strychnos*. Diz Teofrasto que a potência ou toxicidade de um *phármakon* é "uma

[10] De acordo com Henrique Fortuna Cairus, para "ἣ τόσα φάρμακα ᾔδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών" uma tradução mais literal seria: "que conhecia todos os φάρμακα que a vasta terra propicia".

[11] Trad. A. M. Nogueira e M. Boeri.

concreta proporção entre dose ativa e dose letal" [12], isto é, nenhuma droga propriamente dita é benéfica ou maléfica em si mesma, pois *phármakon* significaria simplesmente, e antes de tudo, "remédio, tóxico", e não uma coisa ou outra (ESCOHOTADO. 2007: 134-136):

> Ὁ δὲ μανικός, οἱ δὲ θρύορον καλοῦσιν αὐτὸν οἱ δὲ περιττόν, λευκὴν ἔχει τὴν ῥίζαν καὶ μακρὰν ὡς πήχεως καὶ κοίλην. δίδοται δ' αὐτῆς, ἐὰν μὲν ὥστε παίζειν καὶ δοκεῖν ἑαυτῷ κάλλιστον εἶναι, δραχμὴ σταθμῷ· ἐὰν δὲ μᾶλλον μαίνεσθαι καὶ φαντασίας τινὰς φαίνεσθαι, δύο δραχμαί· ἐὰν δ' ὥστε μὴ παύεσθαι μαινόμενον τρεῖς, καὶ συμπαραμιγνύναι φασὶν ὀπὸν κενταυρίου· ἐὰν δὲ ὥστε ἀποκτεῖναι, τέτταρες.
>
> La espécie que origina locura y que unos llaman estramônio y otros *perittón* tiene uma raiz blanca, hueca y de um codo aproximadamente de longitud. De ésta se le da al enfermo um dracma, si se presenta com aspecto festivo y se considera a si mismo persona excelente; pero, si está loco de remate y padece alucinaciones, hay que darle dos dracmas; mas, si no cesa em su insânia, três, y dicen que hay que mezclar com esta cantidad jugo de centaurea salonitana; y si la locura pone al enfermo em trance de muerte, cuatro.
>
> (*Historia de las plantas*. IX, 11, 6)[13]

Segundo Escohotado (1996:26), os gregos antigos entendiam que *phármakon* era "remédio, droga, veneno", inseparavelmente, levando-se em consideração o fato de que algumas drogas são mais tóxicas, enquanto que outras são menos[14], mas "nenhuma será substância inócua e nem mero veneno"[15], uma vez que "os limites entre o prejuízo

---

[12] Cabe aqui indicar uma alusão que Teofrasto faz da droga em sua potência destrutiva, onde ele diz que Trásias de Mantinéia teria descoberto um *phármakon* capaz de tornar uma morte *"fácil e indolor"*, tal a sua eficácia, consistindo esse *phármakon* de uma mistura leve (pesando menos de um dracma) de cicuta (κώνειον), de papoula (μήκων) e de outras ervas, não havendo, segundo Teofrasto, nenhum outro remédio conhecido que pudesse agir como antídoto para que se neutralizasse o efeito deste *phármakon* (Cf. *Historia de las Plantas*. IX. 16. 8).

[13] Trad. J. M. D. R. López.

[14] Pode-se pensar aqui no *phármakon* cicuta, a título de exemplo, pois, do mesmo modo que ele foi usado para dar fim à vida de Sócrates, ele pode também ser usado como remédio para tratar males físicos, quando é o caso de ser manipulado em doses pequenas por alguém que conheça medicina.

[15] No livro *Problemata*, Aristóteles faz um detalhado exame acerca dos efeitos de várias substâncias tóxicas quando elas agem no organismo, chamando a atenção, em especial, uma passagem em que ele separa os *phármaka* benéficos dos que possuem potência destrutiva. Em relação ao *phármakon*, diz Aristóteles que ele pode matar, quando é o caso de se dar uma dose maior do que a dose requerida. Porém, dirá também: *"todas as coisas que ainda em pequenas doses são destrutivas"*, a essas não se chama *phármaka*, mas, sim, de θανατηφόρος [θάνατος - φέρω], que significa "que causa a morte" ou "que leva ou conduz a morte" (865 a).

e o beneficio não existe no *phármakon*, em si mesmo, mas no seu uso por parte dos viventes" (1996: 20-21).

Ora, ao se pensar essas proporções em comparação com a analogia gorgiana entre palavra e droga vê-se que é justamente esse tipo de potência que Górgias parece ter em mente, quando diz que o *lógos*, significando linguagem ou discurso, é capaz de "dar fim ao medo" e de "afastar a dor e produzir alegria" (*Elogio de Helena*. §8-9), tanto quanto, pelo contrário, de provocar o temor, fabricar compaixão com lágrimas abundantes, ou mesmo induzir à melancolia. Sobre esse aspecto, destacamos a leitura de Maria Cecília Coelho (2009: 68) de que Górgias era herdeiro de uma tradição que entendia as funções curativas e mágicas da palavra, tanto no que toca a sua ação sobre os males do corpo como também os do psiquismo. No caso, Górgias teria "proposto um programa que visa tornar racional o poder encantatório da palavra, cujo limite ele aponta" – nas teses do *Tratado do não ser* e na *Defesa de Palamedes* – mas "cujo efeito ele exalta", no *Elogio de Helena*. Ainda, segundo Coelho, ao se observar essa ambivalência inata da linguagem enquanto *phármakon*, também no campo da política, dá para compreender que Platão de certo modo reagiu às ideias de Górgias, fabricando com seus dramas "uma resposta incisiva" às possibilidades de que rétores (não filósofos) acabassem fazendo "mau uso político da palavra", uma vez que não somente a psiquê, mas a própria cidade poderia "ficar irremediavelmente inflamada", dependendo de como se manipulasse a potência de convencimento das palavras[16].

As duas últimas ocorrências do *phármakon* que destacamos na *Ilíada* envolvem Eurípilo e Pátroclo. No primeiro episódio (XI, 822-32) uma lança fere Eurípilo, o que faz com que ele necessite de medicação. Ao pedir auxílio para que Pátroclo lhe retirasse o dardo do corpo e lhe desse *phármaka* calmantes, Eurípilo alude à arte de preparo dos

[16] Sobre esse receio de Platão, cf. no drama *Górgias* (480a-b; 518 e-519 a).

medicamentos. Arte esta que Aquiles aprendera com Quíron e que teria, por sua vez, transmitido a Pátroclo:

Τὸν δ' αὖτ' Εὐρύπυλος βεβλημένος ἀντίον ηὔδα·
οὐκέτι διογενὲς Πατρόκλεες ἄλκαρ Ἀχαιῶν
ἔσσεται, ἀλλ' ἐν νηυσὶ μελαίνῃσιν πεσέονται.
οἳ μὲν γὰρ δὴ πάντες, ὅσοι πάρος ἦσαν ἄριστοι,
ἐν νηυσὶν κέαται βεβλημένοι οὐτάμενοί τε
χερσὶν ὕπο Τρώων· τῶν δὲ σθένος ὄρνυται αἰέν.
ἀλλ' ἐμὲ μὲν σὺ σάωσον ἄγων ἐπὶ νῆα μέλαιναν,
μηροῦ δ' ἔκταμ' ὀϊστόν, ἀπ' αὐτοῦ δ' αἷμα κελαινὸν
νίζ' ὕδατι λιαρῷ, ἐπὶ δ' ἤπια φάρμακα πάσσε
ἐσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι,
ὃν Χείρων ἐδίδαξε δικαιότατος Κενταύρων.

Disse-lhe Eurípilo, então, em resposta, ferido, o seguinte:
Pátroclo, aluno de Zeus, já não há esperança: os Aquivos
todos terão de morrer junto às naves de casco anegrado.
Quantos, primeiro, na pugna, bravura e valor demonstravam,
ora se encontram nas naves, feridos por lanças e setas
dos inimigos. A fúria dos Troianos vai sempre aumentando.
Salva-me, entanto, conduz-me para o meu negro navio,
tira-me a lança da coxa, absterge-me o sangue da chaga
com água tépida e unguentos calmantes no talho coloca,
desses que Aquiles te fez sabedor, é o que todos proclamam,
cujo segredo aprendeu com Quíron, o centauro mais justo.

(*Il*. XI, 822-32)

Nessa passagem em que Pátroclo medica Eurípilo, os dois irmãos médicos do exército grego, Macáon e Podalírio, encontravam-se impossibilitados de socorrer e cuidar de quem quer que fosse. Macáon havia sido ferido. E Podalírio, naquele momento, lutava contra os Troianos. Assim, é Pátroclo quem aplica a "raiz amargosa", que era o *phármakon* calmante para as dores, na ferida de Eurípilo.

Na próxima ocorrência, ainda protagonizada por Pátroclo, esse interrompe a administração dos calmantes em Eurípilo, para poder ir até Aquiles tentar persuadi-lo a retornar à batalha, que naquele momento tendia para uma vitória de Tróia. Pátroclo utiliza os *lógoi* para distrair e acalmar Eurípilo enquanto o medica com os *phármaka*:

Πάτροκλος δ' εἶος μὲν Ἀχαιοί τε Τρῶές τε
τείχεος ἀμφεμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν,
τόφρ' ὅ γ' ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο
ἧστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις, ἐπὶ δ' ἕλκεϊ λυγρῷ
φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων.

Pátroclo, enquanto os troianos e os Dânaos, coléricos, lutavam
em torno ao muro, distante das naves de casco anegrado,
permanecia na tenda Eurípilo, herói prestantíssimo,
a distraí-lo, em conversa amistosa, depondo na chaga
um lenitivo apropriado a livrá-lo das dores acerbas.

(*Il*. XV, 390 – 94)

A seguir, veremos ocorrências na *Odisseia* em que a palavra *phármakon* assume significações sensivelmente distintas das que destacamos na *Ilíada*, mantendo, entretanto, a propriedade de ação nos corpos; um atributo que é característico das substâncias medicinais. Na *Odisseia*, as habilidades das personagens, os efeitos das poções, plantas e raízes, pertencem aos universos de *Mnemosýne* e Hermes, isto é, pertencem aos reinos da memória e da comunicação. Se, na *Ilíada*, prevalecem os *phármaka* que agem nos traumas e ferimentos que acometem os corpos, na *Odisseia* as qualidades do *phármakon* estão fortemente relacionadas às emoções, ao encantamento, à cura e a transformação das dores da alma, assim como às ações específicas na memória. Afinal, havemos de convir, associada à capacidade humana de constituição de linguagem, a memória é capaz de situar os humanos naquilo que se conveio chamar de tempo, possibilitando formar ideias a respeito do antes, do agora e do depois, ou, em outras palavras, passado, presente e futuro. A memória é indispensável para se realizar o percurso de volta para casa, após anos de distanciamento. E as experiências adquiridas em nove anos de guerra em Tróia, precisam estar alinhadas com alguma memória de identidade, para se fazer valer como conhecimento adquirido, nos diz Homero, em seus

versos. A memória permite, sobretudo, que não se esqueça das próprias raízes; que não se esqueça do lugar de onde se vem.

A *Odisseia* é rica em narrativas que fixam na memória de ouvintes e leitores episódios que mostram os perigos de se encontrar imerso em sono provocado artificialmente, tal, como por exemplo, o evento em que Ulisses resgata companheiros que haviam digerido as folhas narcóticas dos *lotophágoi*. Nas palavras de Homero:

οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μήδονθ' ἑτάροισιν ὄλεθρον
ἡμετέροισ', ἀλλά σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.
τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιηδέα καρπόν,
οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι
λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.

Esse Lotófagos não empreenderam fazer nenhum dano
aos nossos homens, mas logo fizeram que a loto comessem.
Quem quer que viesse a provar uma vez desse fruto gostoso
nunca a resposta haveria trazer, nem de novo empegar-se;
desejaria, isso sim, morar sempre com os homens lotófagos,
a comer loto somente, esquecido de vez, do retorno.

(*Od*. IX, 92-97)

Posto isso, observa-se que a primeira das ocorrências do *phármakon* destacada na *Odisseia* se refere a um diálogo entre a deusa Atena e Telêmaco. Essa conversa predica o *phármakon* em sua versão negativada, como um "veneno homicida", um *phármakon androphónon*, isto é, um fármaco *"matador de homens"* [17]que, segundo a deusa, Ulisses buscara em uma viagem feita a Éfire para poder untar suas flechas (*Od*. I, 260-62). Trata-se da primeira alusão, nesse poema, à potência da droga em seu sentido destrutivo da vida. É também a uma *thymophthóra phármaka***,** "drogas destruidoras de *thymós*" [18], que os pretendentes de Penélope se referem, ao sugerirem que Telêmaco

[17] É com flechas untadas em *phármakon androphónon*, um remédio homicida, que o herói aniquilará os pretendentes de Penélope, ao final da *Odisseia* (XXI).

[18] Encontra-se similar referência às *thymophthóra phármaka* – as drogas destruidoras de *thymós* – no Livro III das *Argonáuticas* (807), numa passagem dedicada à *pharmakídes* Medéia.

poderia buscar veneno na viagem de barco que faria com a finalidade de encontrar seu pai desaparecido. Nestes versos os pretendentes de Penélope ironizam Telêmaco dizendo que ele tencionava "colocar uns *phármaka* em nossas crateras" que seria servido a eles em banquete (*Od*. II, 325-29).

A terceira ocorrência do *phármakon* que destacamos envolve a personagem Helena que, assim como Agamede, é também uma conhecedora das "misteriosas plantas". Nessa cena, Homero apresenta Helena, a heroína da sofística gorgiana, como uma hábil manipuladora de *phármaka*, uma vez sendo Helena uma conhecedora de drogas que agem na alma alterando as emoções e afastando más lembranças. Cabendo lembrar que a capacidade de suscitar emoções e anular rememorações caracteriza esse *phármakon* como um remédio para a mente, *nepenthés*, diferentemente de drogas que atuam especificamente nos corpos, como é o caso, por exemplo, dos remédios usados nas curas de Menelau, de Eurípilo, de Hades e Ares, na *Ilíada*.

A cena se inicia no palácio de Esparta, onde Menelau e Helena recebem Telêmaco, que partira de barco à procura do seu pai Ulisses.

À ordem de Menelau, Helena obedece, misturando um *phármakon* no vaso com vinho, para que com essa mistura os convidados pudessem se libertar da cólera e da dor, assim como das más lembranças:

ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα·
αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,
νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων.

Outro feliz parecer teve Helena, de Zeus oriunda:
deita uma droga no vaso do vinho de que se serviam,
que tira a cólera e a dor, assim como a lembrança dos males

(*Od*. IV, 219-21)

Mesmo se perdessem os pais, portanto, os filhos ou os irmãos, assassinados diante de si "a fios de bronze", aqueles que provassem desse vinho misturado nada

sentiriam. Estariam imunes, "curados" das dores da alma; pelo menos durante um dia. É importante ter em mente que nesse episódio Telêmaco sofre a dor singular da busca de um pai que, a bem da verdade, ele mal conhece, uma vez que Ulisses partira para Tróia quando ele, Telêmaco, era ainda um recém-nascido. Quando de sua passagem pelo Egito no retorno de Tróia Helena recebera de presente da egípcia Polidamna o conhecimento sobre essas drogas, assim como sobre o seu preparo e manuseio. Nos versos, o Egito é apontado como um lugar possuidor de um solo propício para a geração de diversas drogas. Drogas essas cuja mistura correta poderá fazer com que sejam benéficas ou letais. Nestes versos o Egito é indicado como uma terra na qual todos os humanos são possuidores de um saber sobre tais substâncias; isto é, todos são médicos:

τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά,
ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.

Tão eficazes remédios a filha de Zeus possuía,
e salutares, presente da esposa de Tão, Polidamna,
da terra egípcia, onde o solo frugífero gera abundantes
drogas, algumas benéficas, outras fatais[19]nos efeitos.
Todos os homens são médicos lá, distinguindo-se muito,
pelo saber, dos demais, pois descendem da raça de Péone.

(*Od*. IV, 227-32)[20]

[19] Nessa passagem Homero não parece aludir a uma bipolaridade dos *phármaka*, como se buscasse enfatizar que alguns desses fossem remédios e outros fossem venenos. Ao examinar a tradução do verso 230, feita por Trajano Vieira, nota-se que ocorre um esquecimento da tradução da palavra μεμιγμένα (mistura, mescla), talvez, quem sabe, como cogita Escohotado, por alguma "*confusão acerca do conceito de phármakon*" (cf. em *Historia geral de las drogas*. Madrid: Ed. Espasa Calpe S.A. 2007, pag. 135). Diferentemente, na tradução de José Manuel Pabón se destaca a perspectiva de que um *phármakon* pode produzir efeitos contrários, dependendo da sua aplicabilidade, dosagem, mistura, tal como apontam, por exemplo, Teofrasto, em *História das Plantas*, e, antes dele, o próprio Górgias, no *Elogio de Helena*. Diante disso, uma opção para a tradução desse verso (230) poderia ser a de "[drogas] *cujas "misturas" sem fim são, umas mortais, outras saudáveis"*.

[20] Em sua *História das Plantas* (IX. 15. 1), Teofrasto comenta as habilidades de Helena no manuseio dos *phármaka* e a abundância de plantas medicinais no Egito, que é onde Helena desenvolvera estas virtudes. Teofrasto faz referência ao *nēpenthēs* dos versos homéricos, a "*famosa droga*", usada por Helena. Um

A respeito desse evento, cabe apontar uma peculiaridade de Helena. Essa narrativa, em que a heroína tempera a psiquê dos seus convidados, é uma passagem chave para observar o quão intimamente ligado parecem estar às concepções desse *phármakon* que age na mente e nos corpos, em Homero, com o *phármakon* que Górgias posteriormente designará como uma potência inata da palavra, do discurso, da fala e da escrita; em suma, da linguagem que age na alma, tal como as drogas nos corpos. Observe-se que, depois de servir o vinho temperado com a droga egípcia, Helena anuncia a todos os presentes que irá contar uma história sobre as ações de Ulisses em Tróia. Assim, após todos terem afastado das mentes as dores da alma é ao "prazer das palavras" (μύθοις τέρπεσθε), proferidas por Helena, que eles irão se entregar (*Od*. IV, 239).

Como aponta Barbara Cassin, a eficácia do *phármakon* egípcio que Helena coloca no vinho é que ele é uma droga que modifica os afetos, permitindo uma entrega maior ao prazer de escutar os discursos[21]. É justamente nessa sequência da *Odisseia* que Helena contará para os seus convidados como que ela conseguiu perceber Ulisses disfarçado, infiltrado em Tróia, sendo a partir desse seu relato que Menelau trará à memória o episódio em que ela, Helena, usou a sua voz, simulando as vozes das mulheres dos soldados gregos[22]que se encontravam dentro do cavalo de madeira (*Od*. IV, 238-289).

Analisando algumas observações de Lins Brandão (2005:106) sobre esse episódio, entende-se que o vinho que Helena mistura ao *phármakon* é uma substância que prepara os espíritos dos ouvintes para que se dê início "ao discurso daquela que

---

*phármakon* que, segundo Teofrasto, "*afasta as paixões*", provocando o esquecimento (*léthe*) e consequentemente a "*insensibilidade frente aos males*".

[21] CASSIN, B. in "*Homero Filósofo: algumas cenas filosóficas primitivas em Homero*". 2010. pg. 6-8.

[22] Este episódio será observado com mais detalhes na seção da tese em que for analisado *O Elogio de Helena* de Górgias.

viu", isto é, que prepara para a escuta do testemunho de Helena, onde ela narra o reconhecimento de um Ulisses disfarçado, assim como também prepara para o discurso de Menelau[23], onde ele diz ter testemunhado a esposa tentar seduzir e ludibriar os soldados gregos, modulando a própria voz. Sendo assim, trata-se de discursos que são aplicados em um momento específico, oportuno, que é o daqueles que contarão o que viram e ouviram, tendo as suas narrativas o valor da verdade sobre eventos ocorridos; para quem os desconhecia e nada sabia a respeito deles.

Em suma, a fala previamente temperada de Helena pode ser pensada como uma espécie de acessório do *phármakon* mesclado ao vinho, tal como um remédio potencializando outro, tendo, ambos, funções complementares entre si, de encantamento, apaziguamento e comunicação, contando, no caso, com o instrumental imprescindível do canto do *aedo*.

Concluindo a análise dessa passagem, compartilho uma aproximação baseada nas descrições das habilidades de Helena e nas do personagem Górgias, de Platão. Refiro-me à passagem do drama *Górgias* em que Górgias, personagem, diz saber usar as palavras para convencer enfermos a aceitarem tratamentos com medicações diversas. Ora, podemos pensar que, se, por um lado, Helena lança mão de um *phármakon* misturado ao vinho para afastar as dores da alma fazendo com que seus ouvintes se entreguem ao "prazer das palavras", por outro lado, no poema de Platão, o personagem Górgias diz possuir a habilidade de convencer enfermos a aceitarem intervenções com *phármakon*, valendo-se somente de suas próprias palavras para isso (*Górgias*. 456 b 1-7).

[23] Menos comentado do que esse testemunho dado por Helena a Telêmaco – de que seu pai fora visto vivo –, a narrativa de Menelau tem a função de confirmar para o filho de Ulisses que o seu pai vivia, pelo menos até o fim da Guerra.

Ainda pensando nessa hipotética aproximação de papéis, entre as personas de Helena e de Górgias, não há como deixar de lembrar o evento da *Odisseia* (XIX, 449-458) em que Ulisses sofre um trauma na perna, provocado por um javali, sendo Ulisses tratado, simultaneamente, com atadura improvisada[24] e *epaoidé* (ensalmo). Afinal, essa cena também pode ser pensada como uma ação medicinal constituída pela produção de um efeito de cura sobre o corpo, que se faz acompanhar de uma intervenção terapêutica das palavras agindo sobre a psiquê.

Passamos agora a ocorrência de um cognato da palavra *phármakon* que chama a atenção por ter significado diverso dos que até agora foram observados. Trata-se do particípio[25]*pharmásson*[26]*,* que designa a ação de transformação provocada no ferro incandescente quando ele é temperado em água fria, como é o caso no processo de forja de lanças e espadas, fabricadas por antigos ferreiros. A analogia com este processo de forja dos instrumentos precisa de ser contextualizada para que o sentido do *phármakon*, neste caso, possa ser observado com maior plenitude polissêmica.

Estamos diante do conhecido episódio em que Ulisses ataca o Ciclope *Polifemo* furando-lhe o único olho com uma lança em brasa (*Od*. IX, 355-94). O objeto usado por Ulisses para cegar *Polifemo* tinha uma característica específica. Tratava-se de um pedaço de pau de madeira verde, com o qual Ulisses fabricou uma lança que, ao

---

[24] Pedro Luís Entralgo comenta que tanto o verbo δέω, significando ligar ou atar, como o latino *ligare*, significam frequentemente o ato de encantar atando ou ligando (cf. em *La Curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona. Ed. Anthropos. 2005, pg. 27-28).

[25] É preciso considerar, no entanto, que os estabelecedores atuais dos poemas homéricos, como Victor Bérard, entendem essa passagem da *Odisseia* (IX, 391-4) como uma interpolação, observando que, para além dos indícios materiais, encontram-se ali: (1) o uso do plural μεγάλα, em detrimento de μέγα (μεγάλ᾽ἰάχοντα); (2) a desconsideração do F na elisão do –α em μεγάλ᾽ἰάχοντα, e (3) o desconhecimento, por parte dos poemas épicos coetâneos, do procedimento terapêutico do ferro mergulhado na água. Porém, a interpolação não compromete o valor que esse trecho do poema tem para o nosso exame, porquanto é possível que à época de Górgias a passagem em questão já tivesse sido assimilada pela tradição ou, ao menos, que já circulasse em alguns meios.

[26] Cabe observar que, em Platão, o infinitivo Φαρμάττειν é utilizado para designar ações em que o personagem Sócrates droga ou enfeitiça os seus interlocutores (cf. *Banquete* 194 a e *Mênon* 80 a).

perfurar o olho do Ciclope, produziu um som semelhante ao que é produzido quando o ferro em brasa é colocado na água fria, um processo com o qual os antigos ferreiros forjavam lâminas, setas, espadas e lanças:

ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ χαλκεὺς πέλεκυν μέγαν ἠὲ σκέπαρνον
εἰν ὕδατι ψυχρῷ βάπτῃ μεγάλα ἰάχοντα
φαρμάσσων· τὸ γὰρ αὖτε σιδήρου γε κράτος ἐστίν
ὡς τοῦ σίζ' ὀφθαλμὸς ἐλαϊνέῳ περὶ μοχλῷ.

Do mesmo modo que um grande machado, ou um machado pequeno,
em água fria mergulha o bronzista, entre grandes chiados –
esse o remédio com que se costuma dar têmpera ao ferro –
dessa maneira rechia no pau de oliveira o olho grande.

(*Od*. IX, 391-394)

Observa-se assim uma situação em que se pode pensar em efeitos potencialmente contrários, sendo fabricados pela ação de um mesmo objeto com propriedades de fármaco, como é o caso de quando se trata o organismo com o fogo, curando uma lesão, desinfetando-a- ou cauterizando-a, ou, inversamente, quando se provoca um trauma, uma ferida, tal como ocorre no episódio com *Polifemo*.

Esse tipo de ambivalência de um instrumento que, forjado na mistura do calor com o frio, pode tanto ferir como curar, é comentada por Aristóteles (*Problemata*, 823 a 34. 18-32)[27], quando ele pensa no momento propício (*kairós*) para se realizar um procedimento médico, questionando "em quais situações que se deve cortar, em quais outras situações que se deve cauterizar e em quais não se deve fazê-lo, mas, sim, utilizar um *phármakon*". Nesse texto, Aristóteles se pergunta sobre o porquê de uma lesão feita com bronze "se curar com mais facilidade" do que quando ela é feita com ferro. Sendo um conhecedor da arte médica, Aristóteles propõe que o bronze tem propriedades

[27] Trad. E. S. Millán.

farmacológicas, sendo capaz de "no mesmo momento do corte" fazer com que "a lesão se feche mais rápido"[28] do que se ela tivesse sido provocada por outro material.

Examinaremos agora uma sequência de narrativas do Livro X da *Odisseia*. Refiro-me aos episódios dos *lotófagos* (*Od*. IX), onde a feiticeira Circe e o deus Hermes são associados à fabricação e ao manuseio do *phármakon*.

Na primeira narrativa, Circe é apresentada como uma feiticeira que fabrica *kakà phármaka*, que significa "drogas funestas", drogas essas que são capazes de acalmar leões, lobos, e outros animais ferozes. Esses *phármaka* produzidos por Circe modificam a natureza dos homens, transformando-os em "cães dóceis" (*Od*. X, 212-15). Circe é aqui apresentada como uma *polyphármakos*[29], isto é, uma maga conhecedora de uma pluralidade de drogas (X, 274-46). Uma mulher que consegue seduzir os companheiros de Ulisses com o seu canto ou seu encanto, com o seu corpo, induzindo-lhes a beber a droga que irá retirar-lhes a memória, transformando-os em porcos assim como em outros animais. Os *phármaka* de Circe são remédios que agem não somente nos corpos, mas também nas mentes, levando assim os homens ao esquecimento (*léthe*) de suas próprias identidades. E esse esquecimento impede que eles se lembrem do caminho de volta para as suas casas. Essa é uma passagem clássica, da literatura grega, em que o *aedo*, Homero, afirma a importância vital de se preservar a própria memória.

Afinal, a memória é também saber de onde se vêm, para onde se vai, e, principalmente, para onde se deve retornar, depois de uma longa jornada. Assim, Homero canta o valor que se deve dar à própria memória, para, conseguindo mantê-la intacta, poder não esquecer quem se é; para que não se deixe dissolver e perder a

[28] Em *Quaestiones Conviviales* (659 d) Plutarco comenta esta passagem em que Aristóteles atribui à natureza do bronze algumas propriedades medicinais (τὸ φαρμακῶδες).

[29] Em um fragmento de Sófocles essa palavra também é encontrada, estando ela referida a um *"misterioso autor de metamorfoses"* (cf. frag. 269 a **. 52 [*Papiro de Oxirrinco* 2369, fr. 1]; observar as notas nº 439 e 440 da tradução de J. M. Lucas de Dios).

própria identidade. Pois, aquele que perde o rumo, no difícil processo de retorno para casa após uma delongada guerra, torna-se ninguém: sem memória e sem identidade.

Curiosamente, sob certo aspecto, fora esse o truque de linguagem usado por Ulisses para que ele conseguisse escapar de *Polifemo*. Ulisses é um personagem que sempre chega aos lugares como ninguém, inclusive na própria casa dele. Valendo-se de um jogo de tropos e confundindo *Polifemo* com as palavras, Ulisses enuncia que: *Oútis emoi ónoma* [Ninguém é o meu nome] ocultando assim a sua identidade, ao mesmo tempo em que induz *Polifemo* a se passar por um ébrio enlouquecido, incapaz de identificar e enunciar o nome do seu agressor para os irmãos dizendo que "ninguém" havia lhe furado o olho (*Od*. IX, 404-11)[30]. *Polifemo* se embaraça com os nomes, repetindo o que lhe dissera Ulisses, sem se dar conta de como os seus irmãos poderiam estar compreendendo o que ele dizia. Em sendo um selvagem, *Polifemo* não sabe da importância dos nomes para se identificar algo ou alguém, uma vez que aquilo que não tem nome nada é; *oútis* significa literalmente "não alguém" e *oúdeis* significa "não um", ou "ninguém".

Na sequência desse episódio de encantamento dos marinheiros de Ulisses será Hermes quem lhe fornecerá uma droga denominada *môly*. Trata-se de uma raiz de cor negra com uma flor branca (*Od*. X, 302-6) que imunizará o herói dos efeitos do esquecimento provocados pela bebida maléfica preparada por Circe. Hermes retira a raiz *môly* da terra explicando a Ulisses sobre a *phýsis* desta planta. Na verdade trata-se da mais antiga ocorrência da palavra *phýsis*, em textos antigos, sendo que *phýsis* aqui vai designar tanto as qualidades deste *phármakon* da Terra, como também a sua atuação no corpo, visto que, segundo explicará Hermes a Ulisses, é da "natureza" desta planta a potência de imunização contra determinadas drogas.

[30] Trad. Henrique Fortuna Cairus.

A planta *môly*, portanto, é uma espécie de antídoto, ou melhor, segundo a biblioteca bizantina *Suda* (1326.1), a *môly* é um ἀλεξιφάρμακον[31], uma droga imunizadora que protege contra o encantamento produzido pelas palavras e contra a *léthe* provocada por drogas:

τῆ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης
ἔρχευ, ὅ κέν τοι κρατὸς ἀλάλκῃσιν κακὸν ἦμαρ.
πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώϊα δήνεα Κίρκης.
τεύξει τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτῳ·
ἀλλ' οὐδ' ὣς θέλξαι σε δυνήσεται· οὐ γὰρ ἐάσει
φάρμακον ἐσθλόν, ὅ τοι δώσω, ἐρέω δὲ ἕκαστα.

Toma esta droga de muita eficácia e no palácio de Circe
entra, porque há de livrar-te a cabeça do dia funesto.
Vou revelar-te os ardis perniciosos usados por Circe:
há de ofertar-te uma bebida, drogar a tua comida,
mas não conseguirá te enfeitiçar com esta
droga diversa que recebes como antídoto. Atende ao que segue:

(*Od*. X, 287-92)

Para resgatar os marinheiros, Ulisses elaborou a estratégia de fingir que ingeria toda a poção oferecida por Circe (X, 316-318), que obviamente não fez efeito devido à imunidade proporcionada pela *môly* fornecida por Hermes. Percebendo que Ulisses preservara a memória e a lucidez, Circe, antes de ser persuadida a dar um antídoto para os marinheiros (*Od*. X, 388-96), perguntará a Ulisses: "qual é o seu povo", "qual é o seu nome", "qual é nome dos seus pais", e "qual é o nome da cidade em que você mora" (X. 325)?

Deste modo, buscando identificar aquele que aos encantos dela não havia se curvado, Circe revelará que jamais alguém havia resistido ao poder do seu *phármakon*:

θαῦμά μ' ἔχει, ὡς οὔ τι πιὼν τάδε φάρμακ' ἐθέλχθης.

[31] Teofrasto (*Historia de las plantas*. IX. 15.7) identifica a raiz μῶλυ como um *"alho negro que possui formato redondo, como uma cebola, e que cresceria na região do Monte Cilene"* (um monte na península grega do Peloponeso). O seu poder de antídoto, imunizador (ἀλεξιφάρμακον), é referido por Teofrasto. No final do drama satírico *O Amigo da Mentira* (40) há uma ocorrência de ἀλεξιφάρμακος, com o que Luciano de Samósata significa o que seria um *"phármakon protetor contra incontáveis mentiras"*, a saber, *"a verdade e o correto espírito crítico"*. Trad. de C. Maguejo.

οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τάδε φάρμακ' ἀνέτλη,
ὅς κε πίῃ καὶ πρῶτον ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων·
σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσιν ἀκήλητος νόος ἐστίν

Muito me admiras que tenhas bebido e do encanto escapado,
pois, até hoje, ninguém resistiu ao poder desta droga,
inda que aos lábios, acaso, só tenha de leve chegado.
Trazes no peito, porém, coração resistente aos feitiços.

(*Od*. X, 326-29)

Na verdade essas mesmas perguntas, "qual o seu nome, seu povo, nome de seus pais", já haviam sido formuladas por Alcínoo, ao escutar as narrativas de Ulisses:

ὅττι κέ σ' εἴρωμαι· φάσθαι δέ σε κάλλιόν ἐστιν.
εἴπ' ὄνομ', ὅττι σε κεῖθι κάλεον μήτηρ τε πατήρ τε,
ἄλλοι θ' οἳ κατὰ ἄστυ καὶ οἳ περιναιετάουσιν.
οὐ μὲν γάρ τις πάμπαν ἀνώνυμός ἐστ' ἀνθρώπων,

Dize teu nome, e de como o teu pai e tua mãe te nomeiam
na tua pátria, assim como os vizinhos, que em volta demoram.
Não há ninguém desprovido de nome na face da terra ,
desde que nasce, quer seja de nobre linhagem, ou do povo.

(*Od*. VIII, 549-552)

Abro aqui um parêntese a fim de fazer algumas observações à alusão que Homero faz a uma raiz da Terra cuja qualidade é a de um *phármakon* dotado de poderes naturalmente imunizantes. Entre outras leituras possíveis, pode-se compreender que, ao fazer com que o deus Hermes ofereça o *phármakon môly* a Ulisses, Homero também esteja poetando um momento de transmissão, bastante singular. Nessa cena, o deus que é "mensageiro dos imortais[32], trapaceiro (EURÍPIDES, *Reso*, 216-18), protetor dos viajantes[33], guardião da porta[34]e fazedor de mágicas"[35], oferece uma raiz medicinal, sem

[32] Cf. em *Hinos Homéricos* (Trad. M. C. C. Dezotti. São Paulo: Ed. UNESP. 2010, pág. 406). Cf. também os versos 28-30, do Canto V da *Odisseia*, onde Homero poeta Zeus referindo-se ao filho Hermes como *"o que sempre nos serve como mensageiro"* (também na *Odisseia*. VIII, 334-335; XII. 389-390; XV, 318-320 existem alusões a Hermes na condição de "*Deus Mensageiro*").

[33] Hermes também é referido por Homero como um deus que é um guia dos mortais (*Il*. XXIV, 334- 338; *Od*. I, 83-85; XI, 625-626 e XXIV, 98-99).

mistura, ao herói *polýtropos* que precisa de voltar para casa; casa essa que, diga-se de passagem, encontrava-se desprotegida e ameaçada.

Ora, imunizar o astuto Ulisses contra discursos e feitiços aos quais ele talvez não conseguisse resistir sem a ajuda divina é de certo modo completar, com esse suplemento da natureza que brota da Terra, aquilo que lhe faltava, em sendo Ulisses um mortal. Pois, ajudado pela *môly*, Ulisses consegue ter total domínio de si, diante de uma feiticeira talvez bem mais perigosa do que as sereias, uma vez que, para evitar os encantos de Circe não seria suficiente tapar os ouvidos com cera. No caso, foi necessário que, com a força da palavra, Ulisses convencesse Circe a devolver à normalidade os seus companheiros. É desse modo que podemos ler Circe comunicando a Ulisses, espantada, que jamais alguém havia resistido aos seus potentes *phármaka*, e, como se isso não bastasse, Ulisses ainda conseguirá reverter essa situação desfavorável em que se encontrava, convencendo Circe a jurar que dissolverá o encanto que ela havia produzido sobre os seus marinheiros, com o interessante detalhe de que, como diz Homero: em seus retornos às suas formas originais, os companheiros de Ulisses transformaram-se em "bem mais jovens, bem mais belos e maiores do que haviam sido antes" (*Od*. X, 385-97).

Comentando esse episódio da raiz *môly* que Ulisses recebe das mãos de Hermes[36], Filóstrato oferece uma leitura em que percebe o gesto de Hermes como uma

---

[34] Conforme assinala Maria Celeste C. Dezotti, na Grécia Antiga imagens de Hermes eram comumente colocadas do lado de fora das casas, ao lado das portas, para que a proteção dos habitantes das casas ficasse sob a guarda desse deus. (cf. *Hino de Hermes*, USP, nota nº 3).

[35] Trata-se aqui de um hápax, διαπυρπαλάμησεν, que, de acordo com comentadores, *denotaria "práticas mágicas ou mesmo práticas de prestidigitação com o fogo"*. (cf. a nota nº 32 da tradução de M. C. C. Dezotti).

[36] Cf. em Heródoto (II. 4) onde ele alude a um templo de Hermes – em Bubástis, no Egito – para se referir a um templo de *Theuth*. Essa alusão é reforçada no Livro II (67), quando Heródoto menciona a cidade de Hermópolis (Magna), ao sul do Cairo, onde se encontram diversas Íbis mumificadas. Xavier Renau Nebot (*Textos Herméticos*. Madrid. Ed. Gredos. 1999), em sua nota de rodapé nº 271, reforça o fato de que os gregos identificavam Hermes com *Theuth*, um deus egípcio que além de ser representado sob a forma de

representação poética de um rito iniciático. Para Filóstrato o que estaria sendo transmitido seria a capacidade plena da eloquencia e do estudo[37], ou, ainda, glosando uma leitura de Eliade (2010:264) sobre esse episódio da *Odisseia*, tratar-se-ia da transmissão de uma raiz que teria como característica fazer com que "o espírito se oponha ao instinto", evitando, no caso, um feitiço que metamorfoseia homens em animais. Enfim, seria como a formação, ou educação, que purifica e imuniza a alma.

Por sua vez, refletindo sobre outro dizer de Filóstrato, Cassin[38]interpreta que é com Homero que os gregos se fundam, enquanto helenos "não-bárbaros", aprendendo as *grammata*, isto é, "aprendendo a escrever, a ler e a pensar". Assim como também é com Homero, acrescento aqui, que diferentes saberes são constantemente descritos, tanto em seus diversos campos de aplicação, como em relação aos distintos contextos em que são transmitidos.

Seria Homero descendente direto das Musas, como Proclo (*Vida de Homero*. 19-24) [39] diz que Górgias afirmou? Afinal, Homero não somente é o "educador de toda Grécia", como apontou Xenófanes (DK B 10), antes de Platão (*República*. X. 606 e -

---

Íbis ou de um homem com cabeça de Íbis, também era, tal como Hermes, um deus considerado o criador da escrita e da palavra, assim como, por extensão, o criador de todas as artes que dependem da escrita e que estão associadas aos templos, como, por exemplo, a medicina, a astrologia e a alquimia. Aludindo a figura de Hermes Trimegistos, que foi associado por neoplatonistas à figura de *Theuth*, Nabot ainda destaca que *"o epíteto Trimésgistos provêm seguramente do título egípcio de Theuth: aã aã, "grande grande*", isto é, grandíssimo, que *"desde Ptolomeu Fílopatro* (221-205 a.C) *se traduzia para o grego com o superlativo repetido três vezes"*: *mégistos kai mégistos kai mégistos* (cf. na introdução dos *Textos Herméticos*, por Nebot, pg. 10). Sobre as similaridades entre Hermes e *Theuth*, cf. também, por exemplo, em Platão (*Filebo.* 18 b-d; *Fedro*. 274c – 275b e *Crátilo.* 407 e) ou, sobre uma recepção contemporânea da proximidade entre essas divindades cf. Mircea Eliade (2010: 263-264).

[37] Trata-se aqui de uma fala do personagem Vinicultor, de Filóstrato, quando ele diz ao personagem Fenício que: *"vagando distante do seu navio, Ulisses se encontrou com Hermes – ou algum sábio enviado por ele – que lhe iniciou na eloquencia e no estudo, sendo essa a interpretação que há de se dar a palavra* μῶλυ*"* (cf. em *Heróico* [Olearius]. 665; 30-43).

[38] CASSIN, B. *Homère em philosophe. De quelques scènes philosophiques primitives chez Homère*. Anais de Filosofia Clássica, vol. IV nº 8, 2010, pg. 2.

[39] *"Górgias Leontino o recua às Musas"*. Trad. I. F. Gatti.

607 a) [40], como é também o "pai dos sofistas", diz Filóstrato[41] (*Vida dos Sofistas.* 620), citando uma fala de Hippódromo[42], uma vez que é Homero quem treinará os gregos no pensar e no saber falar com eficácia[43], através da poesia que constrói e que dissemina memórias[44].

Aproximando-nos da seção da tese em que serão observadas ocorrências do *phármakon* na poesia trágica grega, cabe ainda destacar que, tal como *phármakon*, a palavra *ákos* possui o significado de "droga, remédio", sendo que essa palavra ocorre em escritos dos *corpora* antigo, em diversos contextos. Na própria *Odisseia* (XXII, 481-90), perto do seu final, há uma ocorrência de *ákos* designando um tipo bastante específico de "remédio". Nela, Ulisses, o *polýmetis* (homem de muitos ardis), solicita à sua súdita Euricléia um defumador constituído de um punhado de enxofre colocado na brasa. É o caso em que o incenso feito de enxofre é um *kakôn ákos*; isto é, um remédio para o mal. Esse defumador de enxofre [*théeion*] teria como finalidade a "expurgação de todos os males" dos aposentos de Ulisses e de Penélope, o que de certo modo não deixa de significar uma ação catártica, de caráter medicinal, que visava limpar o palácio de

---

[40] No *Protágoras* (316 d 4-10) Platão dramatiza Sócrates propondo que, em sendo um sofista, cuja *tékhne* era antiga, repleta de percalços, Homero usava como disfarce a "máscara do poeta". Sobre essa alusão de Platão a Homero, como *"educador da Hélade",* cf. também em Dion de Prusa (*Discursos*. LIII. 1-12).

[41] Por sua vez Nicágoras, segundo Filóstrato, chama de "*mãe dos sofistas*", a poesia trágica.

[42] Considerando que Górgias é apontado por Filóstrato como o fundador da cultura sofística, na Grécia Antiga (*Vida dos Sofistas*. I, 1), cabe observar que dois dos textos supérstites de Górgias têm heróis do ciclo épico homérico como protagonistas, no caso, Helena e Palamedes, destacando-se ainda o fato de que, tanto no *Elogio de Helena* como na *Defesa de Palamedes*, Górgias coloca em causa a potência e o alcance da linguagem humana baseando-se nas qualidades desses dois personagens. Em seções posteriores da tese serão examinadas as ligações de Palamedes com o mito da invenção da escrita como um *phármakon* para memória, tal como é proposto tanto por Eurípides, em um fragmento da sua tragédia *Palamedes*, como por Górgias Leontino, na sua *Defesa de Palamedes* (§25).

[43] CASSIN, B. *Homère em philosophe. De quelques scènes philosophiques primitives chez Homère*. Anais de Filosofia Clássica, vol. IV nº 8, 2010, pg. 2-3.

[44] Cabe fazer aqui uma referência ao *"Mito da origem da retórica"* (cf. em *Contra Platão: em defesa da retórica*. 394-413) onde Elio Aristides retoma alguns traços do mito de Prometeu, tal como ele é descrito por Ésquilo em *Prometeu Acorrentado*, para produzir a sua versão sobre a invenção da retórica como um *phármakon* que potencializa a vida e a convivência humana em grupo. Na versão de Aristides é Hermes o incumbido de levar esse *"poder da linguagem"* até os homens, sendo ele orientado por Prometeu sobre a maneira como deveria ser proporcionalizada essa droga, retórica, para a humanidade (412).

Ítaca das marcas dos homicídios realizados por Ulisses, como aponta Entralgo (2005: 11).

A seguir, ainda no campo da poesia, serão observadas ocorrências do *phármakon* nas tragédias gregas.

## 1.2- Sobre o *phármakon* nas tragédias

Se é um fato que os cultos orgiásticos campestres, dedicados a Dioniso, os inspiraram, é também um fato que a maior parte dos personagens trágicos que nos chegaram pode ser encontrada na poesia de Homero. Como exemplo disso pode-se citar o caso de Agamênon, ou os de Anfitrião, de Édipo[45], de Ulisses, de Ájax e de Helena, todos esses personagens épicos que deram nome a peças teatrais.

Medeia também é uma destas personagens trágicas cuja ascendência remonta à poesia épica[46], pois Medeia é sobrinha da feiticeira Circe e sem a sua ajuda a expedição dos Argonautas teria fracassado. Os unguentos e os encantamentos pronunciados com mágicas palavras (*epaoidé)* por Medeia constituíram uma poderosa arma na epopéia empreendida por Jasão em busca do *Velo de Ouro*. Também na comédia *As Nuvens* (749), de Aristófanes, há uma alusão a estes predicados de Medeia, as virtudes da maga, feiticeira, que são pronunciadas no diálogo entre Estrepsíades e Sócrates, afinal, segundo Aristófanes Medeia é uma mulher feiticeira (γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν)[47].

Nos Argonautas, Medeia utilizou um bálsamo para imunizar Jasão da ação e da fúria incendiária dos Touros de Hefesto. Com os seus sortilégios, Medeia também fez dormir o dragão que guardava a caverna na qual se encontrava o *Velo de Ouro* e foi graças a este *phármakon* que obteve a promessa de casamento por parte de Jasão.

---

[45] Sendo citado por Homero uma única vez na *Ilíada* (XXIII, 679), Édipo, porém, serviu de tema para peças de Ésquilo, de Sófocles e de Eurípides.

[46] Neste caso específico, de uma epopéia "reconstruída" por Apolônio de Rodes, *A Argonáutica*.

[47] Na comédia *Pluto* (302-09) Aristófanes alude à ascendência de Circe, destacando as misturas de fármaco que eram produzidas por sua tia Circe. No *Górgias* (513 a), Platão também faz menção às magas da Tessália, que têm poder para atrair a lua. Píndaro (*Píticas*. IV. 233) se refere à Medéia como uma estrangeira hábil em todos os *phármaka* (παμφάρμακος).

Na primeira ocorrência destacada em *Medeia* de Eurípides, a feiticeira pedirá abrigo para Egeu de Atenas, devido a sua expulsão de Corinto por Creonte.

Em troca do asilo, Medeia oferecerá a Egeu, que ainda não tivera filhos, o *phármakon* da fertilidade:

οἴκτιρον οἴκτιρόν με τὴν δυσδαίμονα.
καὶ μή μ' ἔρημον ἐκπεσοῦσαν εἰσίδηις,
δέξαι δὲ χώραι καὶ δόμοις ἐφέστιον.
οὕτως ἔρως σοι πρὸς θεῶν τελεσφόρος
γένοιτο παίδων καὐτὸς ὄλβιος θάνοις.
εὕρημα δ' οὐκ οἶσθ' οἷον ηὕρηκας τόδε·
παύσω γέ σ' ὄντ' ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς
σπεῖραί σε θήσω· τοιάδ' οἶδα φάρμακα.

tem pena de desdêmona, tem pena,
impede o desamparo do desterro,
não vislumbres o tombo da eremita,
que o fogo do teu lar me afague" Que Eros
não te renegue filhos, e, ao declínio
da vida, afortunado, então sorrias!
É um achado o que achas, pois meus remédios
darão à luz os filhos de um sem-filho.

(*Medeia*, 711-718)[48]

Nessa tragédia de Eurípides, a droga oferecida por Medeia se confunde com a fertilidade da mulher. No caso, o *phármakon* é a própria capacidade da geração, uma vez que Medeia acaba consumando a proposta feita a Egeu dando-lhe um filho que viria a ser chamar Medo (epônimo dos *Medos*), como consta em Apolodoro (*Biblioteca*. I. 9. 28). O remédio para a infertilidade de Egeu é a fertilidade da mulher, a potência da geração em Medeia. Uma vez aceita a sua proposta, Medeia exigirá que Egeu preste juramento. E neste juramento pede garantias de que Egeu não irá expulsá-la da cidade posteriormente, como antes já o fizera Creonte. Egeu dá a sua palavra sob juramento. Esta cena trata de um plano homicida de Medeia. Plano este que se constituía no envio

[48] Trad. T. Vieira.

de presentes em ouro para a filha de Creonte (Glaucia) que acabara de se casar com Jasão. Preparando uns *phármaka*, Medeia trama uma morte terrível para Glaucia, filha de Creonte. Logo que Glaucia vestir a túnica e colocar as jóias em ouro, entregues pelos filhos de Medéia, Glaucia morrerá.

Medeia encharcara com "veneno" o vestido e os adornos, fazendo com que esses cheguem às mãos da sua infeliz rival por intermédios dos seus filhos:

πέμψω γὰρ αὐτοὺς δῶρ' ἔχοντας ἐν χεροῖν,
[νύμφηι φέροντας, τήνδε μὴ φεύγειν χθόνα,]
λεπτόν τε πέπλον καὶ πλόκον χρυσήλατον·
κἄνπερ λαβοῦσα κόσμον ἀμφιθῆι χροΐ,
κακῶς ὀλεῖται πᾶς θ' ὃς ἂν θίγηι κόρης·
τοιοῖσδε χρίσω φαρμάκοις δωρήματα.

Os dois portarão os presentes, com o intuito
De reverter o edito que os exila:
o véu – puro requinte! – e o leve peplo.
Se adorno e veste envolvem sua pele,
mirra e morre, e o incauto que a tocar,
pois untarei no fármaco o presente.

(*ibidem*, 784 – 89)

No momento seguinte Medéia forjará a ação infanticida; o assassinato de seus filhos como uma vingança a Jasão. O mensageiro chega e avisa Medeia que Glaucia e Creonte morreram, graças ao seu *phármakon:*

ὄλωλεν ἡ τύραννος ἀρτίως κόρη
Κρέων θ' ὁ φύσας φαρμάκων τῶν σῶν ὕπο.

Teus fármacos mataram a princesa
e seu pai, ex-tirano de Corinto.

(*ibidem*, 1125 – 26)

O mensageiro descreve para a feiticeira como os dois morreram (1140). Assim, percebe-se também aqui o caráter ambivalente do *phármakon* na medida em que, se por

um lado, nos *Argonautas*, o *phármakon* de Medéia imunizara Jasão do fogo mortífero lançado pelos touros de Hefesto, nessa tragédia de Eurípides a "droga mortal" fabricará o fogo que age sobre os corpos de Glaucia e de Creonte, matando-os. O coro canta que: em se tratando de disputas que envolvem o gênero feminino, há um saber específico, uma espécie de "raciocínio sutil", acerca dos ardis a serem utilizados pelas sedutoras mulheres (1082-89).

Ainda observando o manuseio do *phármakon* por personagens trágicas femininas, vê-se que em *Traquínias* (680-88), de Sófocles, o *phármakon* designa uma mistura do sangue do centauro *Nesso* com o veneno da *Hidra de Lerna*. E Dejanira, acreditando dar ao seu marido *Héracles* uma "droga do amor eterno", conforme disse *Nesso*, incendeia-o com esse *phármakon*. Já em *Andrômaca* (32-35), Eurípides poeta a esposa de Heitor aludindo à acusação que lhe faz Hermíone, a saber, a de ter Andrômaca lhe tornado estéril, por vingança, aplicando-lhe alguns "fármacos ocultos". Hermíone acusa Andrômaca de lhe ter deixado "odiosa ao seu marido" devido ao *phármakon* que Andrômaca lhe aplicou, sendo essa a responsável por deixar estéril o se ventre (156-159)[49].

Também na tragédia *Íon* (616-18), Eurípides encena uma discussão entre Juto e Íon, pai e filho, onde, no calor da discussão e lembrando a seu pai sobre a infertilidade da sua madrasta, Creusa, Íon dirá a Juto: "quantas mortes com fármacos mortais não terão tramado as mulheres, para acabar com os seus maridos!"[50].

Vale destacar aqui que, não há como não observar tais situações associadas às tramas e vinganças femininas, sem associá-las à figura da deusa *Éris*. Uma deusa capaz de promover, com o seu "pomo da discórdia" e orgulho ferido, uma competição entre

[49] Trad. A. M. González e J. A. López Férez.

[50] Trad. J. L. C. Martínez.

deusas mulheres, sobre qual delas seria a mais bela[51]. Competição esta que está nas bases do episódio que levaria posteriormente milhares de homens à morte. Como se sabe Helena foi o prêmio dado à Paris, juiz desta contenda. Um prêmio que deu causa à guerra entre gregos e troianos.

Sobre isso, nos *Cantos Cyprios*, tal como é narrado na *Crestomatia* de Proclo, se lê que:

Ζεὺς βουλεύεται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου.
παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐωχουμένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς
Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἀνίστησιν Ἀθηνᾶ, Ἥρᾳ
καὶ Ἀφροδίτῃ αἳ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἴδῃ κατὰ Διὸς
προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται· καὶ προκρίνει
τὴν Ἀφροδίτην ἐπαρθεὶς τοῖς Ἑλένης γάμοις Ἀλέξανδρος.

Zeus delibera junto de Têmis sobre a guerra de Troia.
Estando os deuses a festejar nas bodas de Peleu, aparece Éris e suscita uma querela a respeito da beleza de Atena, Hera e Afrodite, que são levadas por Hermes, às ordens de Zeus, para o arbítrio de Alexandre no Ida. Alexandre prefere Afrodite, excitado pelas bodas com Helena.

(*Cíprias*, 84-90)[52]

Antes de nos debruçarmos no exame de algumas peculiaridades de Prometeu e de Dioniso, no que toca as suas relações com o *phármakon*, examinaremos uma sequência de ocorrências de *phármakon* em alguns fragmentos de tragédias de Eurípides, de Sófocles e de Ésquilo. Estas ocorrências têm estreitas relações com a perspectiva gorgiana da linguagem como uma droga que age na psiquê, o que nos levará ao mítico herói da sofística gorgiana, Palamedes, o criador da grafia como um poderoso instrumento para a memória.

[51] *Éris* não fora convidada para o casamento dos pais de Aquiles e como vingança contra esta afronta, fabricou uma maçã de ouro com a inscrição *"para a mais bela das mulheres"*, uma fruta que foi disputada por Atena, Hera e Afrodite. O jovem Páris de Tróia foi escolhido como árbitro da disputa e designou Afrodite como a mais bela entre todas as deusas, recebendo de Afrodite, como prêmio, o amor [e os posteriores infortúnios] de Helena de Esparta (HIGINO. *Fábulas*, 92).

[52] Trad. I. F. Gatti.

Primeiramente destaco o fragmento 962[53], de uma tragédia perdida e não identificada, onde Eurípides alude à propriedade farmacológica das palavras. Nesse fragmento, diz Eurípides que existem drogas diferentes para diferentes condições: "para um homem na tristeza, uma palavra gentil de amigos; para a insensatez, conselhos". Salta aos olhos aqui a proximidade desse dizer com o pensamento de Górgias, considerando-se que, no *Elogio de Helena*, Górgias diz que, em sendo um *phármakon* para psiquê (§14), a palavra tem a capacidade "de fazer cessar o medo e de retirar a tristeza", sendo também capaz de "introduzir o prazer e afastar a dor" (§8-10)[54]. Ora, também Alcidamante de Eleia (*Suda*. Alcidamas. 1283.1), o discípulo herdeiro de Górgias em Atenas (*Suda*. Górgias. 388.1), aludirá a essa mesma potência da linguagem que é apontada por Eurípides, uma vez que, no seu *Sobre os Sofistas* (§10), Alcidamante dirá que a força das palavras é capaz de atender as necessidades dos humanos, ficando essa potência evidente quando é o caso de se "precisar trazer os que erram à razão", ou, quando "é preciso consolar desventurados, ou acalmar desesperados", ou, ainda, quando se faz necessário "refutar acusações que se apresentam inesperadamente".

Dito isso, pertencendo também a uma tragédia de Eurípides cujo nome nos é desconhecido, lê-se no fragmento 1079[55] uma proximidade com o citado fragmento 962. Nesse fragmento, Eurípides diz que "os homens não têm outro remédio para os seus sofrimentos, que não o conforto de um homem bom e amigo", uma proposição que

[53] Traduzido da tradução de Christopher Collard e Martin Cropp (Cf. *Phrixus* F 822, 4 note. F 1079.2. Cf. também, sobre esse fragmento, a nota nº 1 da tradução de Collard e Cropp).

[54] Trad. Maria Cecília Coelho.

[55] Sobre esse fragmento 1079, cf. ESTOBEU (IV. 48.23). Na continuação desse fragmento diz Eurípides *que "o homem que é familiarizado com essa doença* (*nósos*) *e se agita e então tenta acalmar sua mente com bebida, obtém prazer imediato, mas depois lamenta em dobro"*. Traduzido da tradução de C. Collard e M. Cropp.

coincide perfeitamente com a ideia anteriormente apresentada (962), de que gentis palavras de amigos são como um *phármakon*[56].

Vale destacar aqui que, entre as incontáveis alusões que faz à fala enquanto um poderoso fármaco para a psiquê humana, também Sócrates, personagem de Platão, dirá no drama *Cármides* (157 a) que belas palavras são como ensalmos que agem terapeuticamente na psiquê, podendo fabricar a prudência (*sophrosýne*) em quem as escuta[57]. Porém, nos dramas socráticos, as *epaoidé* (palavras mágicas) ocorrem muitas vezes em contextos diferentes do da "benéfica terapia", como é o caso do relato de certas práticas que se configuravam como atos perniciosos na *pólis* ateniense, na perspectiva de Platão. Sobre essas ações, a título de exemplo, na *República* (364 b-c) Platão diz que à época de Aristófanes, Eurípides, Sócrates e Górgias, havia indivíduos que ofereciam aos cidadãos serviços supostamente mágicos, com os quais diziam ser possível prejudicar os seus inimigos. Muitos desses inimigos eram adversários em disputas políticas e forenses, contra os quais se usava, inclusive, os serviços da sicofantia remunerada[58]como uma arma para se conseguir forjar pleitos. Entre esses sortilégios que eram ofertados estavam, além das palavras e das canções mágicas, os enigmáticos *katádesmoi*[59].

Segundo Maria Regina Cândido, os *katádesmoi* eram "finas lâminas de chumbo onde se escreviam imprecações para fazer mal ao inimigo" (2004: 17-18). Tratava-se de tabletes de chumbo onde se grafava maldições com os nomes dos que

---

[56] ...ἄλλ' ἐπ' ἄλλῃ φάρμακον κεῖται νόσῳ· λυπουμένῳ μὲν μῦθος εὐμενὴς φίλων, ἄγαν δὲ μωραίνοντι νουθετήματα.

[57] Trad. C. A. Nunes.

[58] Uma espécie de "delação premiada", na época.

[59] Sobre os *katádesmoi* cf. também em Plotino (*Enéadas*. IV. 4. 40, 19).

deveriam ser atingidos pela magia (*ibidem*)[60]. De acordo com Maria Regina Cândido, esse tipo de feitiço poderia visar "atividades de comerciantes, disputas amorosas entre rivais, assim como as testemunhas de tribunais". Em uma dessas lâminas, que foi preservada, pode-se ler uma imprecação cujo objetivo era "afetar o desempenho do adversário que usa a palavra". Nesse tablete grafado, o contratante da magia pede que "se paralise a voz, as mãos e os pés de um orador", determinando que "a mente desse aja como se um morto-vivo ele fosse" (*ibidem*)[61]:

> O usuário da magia dos *katádesmoi* também parece acreditar na eficácia da imprecação enviada, de forma a afetar a performance do adversário que usa a palavra ao solicitar que se paralise a sua voz, as mãos, os pés, a mente determinando-o a agir como um morto-vivo como nos indica a lâmina do Deutches Archeologic Institut de Atenas nº 520, encontrada junto a um vaso do tipo lécito de figuras vermelhas no interior de uma sepultura. Esta lâmina apresenta bem no centro um orifício produzido por uma pequena estaca – passalos: Κατοδω/enterro...tanto...as mãos quanto os pés...Os pés, a língua, a mente. Para Hermes... Hécate... *Phedimo* enterro/prendo e... os ... pés ... mãos ... língua. A alma para Hermes e. ... para Hécate... Mídias...[62]
>
> (2009:31)

Da sequência de fragmentos de Eurípides, o terceiro e último fragmento talvez seja o mais importante para a nossa leitura, uma vez que ele aproxima bastante a perspectiva trágica de Eurípides das teorias de linguagem de Górgias, onde esse pensa a capacidade de enfeitiçamento e de comoção da fala presencial, da escrita e das imagens, à medida que essas formas de linguagem agiriam similarmente a uma droga no psiquismo humano[63]. Trata-se aqui do fragmento 578[64], da tragédia perdida

---

[60] Segundo Maria Regina Cândido, o público que encomendava esses serviços mágicos era formado, em sua maioria, *"por indivíduos que pertenciam aos segmentos sociais de alto prestígio político e/ou exerciam atividades econômicas consideráveis"*. Além disso, diz Cândido, chama atenção que estas imprecações grafadas em lâminas de chumbo possuíssem grande similaridade com o discurso forense, estando essa proximidade no fato de se usar nas *katádesmoi* os nomes dos inimigos a serem atingidos junto com os seus respectivos demóticos, significando os locais de suas residências, assim como dos seus patronímicos, de seus pais.

[61] Sobre a ação do *"mau olhado, ou feitiço"* (*baskanía*) que pode paralisar a fala de alguém, cf. também no *Fédon* (95b).

[62] Lâmina de número 27, do catálogo de Maria Regina Cândido (p. 248).

[63] Embora pouco comentado, no parágrafo anterior ao que fabrica a analogia entre *lógos* e *phármakon*, no *Elogio de Helena*, Górgias propõe que a escrita também age no psiquismo, sendo capaz de persuadir

*Palamedes*[65], de Eurípides, que é onde esse herói dos *Cantos Cyprios*[66], protagonista de uma *apología* de Górgias, é apresentado como o criador das *grammata*[67]como um remédio para a memória; para o esquecimento[68]:

> τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος, ἄφωνα φωνήεντα συλλαβὰς τιθεὶς ἐξηῦρον ἀνθρώποισι γράμματ' εἰδέναι, ὥστ' οὐ παρόντα ποντίας ὑπὲρ πλακὸς τἀκεῖ κατ' οἴκους πάντ' ἐπίστασθαι καλῶς, παισίν τ' ἀποθνήσκοντα χρημάτων μέτρον γράψαντας εἰπεῖν, τὸν λαβόντα δ' εἰδέναι. ἃ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἀνθρώποις κακὰ δέλτος διαιρεῖ, κοὐκ ἐᾷ ψευδῆ λέγειν.
>
> Sozinho estabeleci remédios para a memória, para o esquecimento, sem discurso, sem falas, pela criação de sílabas eu inventei a escrita para o conhecimento dos homens, desta forma um homem que se lança ao mar, quando retorna a casa pode adquirir informação sobre todos os assuntos ocorridos durante a sua ausência, e os homens próximos da morte então descreverão a dimensão de suas riquezas aos seus filhos, e estes passam a adquiri-las. E para que os males que fazem com que os homens caiam em discórdias, uma tabuinha[69] escrita pode dirimir questões prevenindo sobre falsidades.

---

multidões, quando é o caso de *"se escrever com arte"*, independentemente de se dizer, ou não, a verdade (§13). É no parágrafo 14, imediatamente posterior a esse, que Górgias enunciará, enfim, as propriedades farmacológicas da linguagem humana.

[64] 578 Kn. [769 M.]. Cf. ESTOBEU (II. 4. 8). Sobre esse fragmento, cf. também a nota nº 1 da tradução de F. Jouan e H. Vann Loy.

[65] Palamedes é um mito grego cuja condenação a morte, em um tribunal de guerra, é considerada um exemplo clássico de injustiça, para a poesia e filosofia antigas. Esse personagem do ciclo épico homérico é citado na *Crestomathia*, de Proclo (*Cantos Cýprios*), na *Biblioteca*, de Apolodoro (*Epítome* III. 7-8 [58-74] e *6*. 8-11 [84-100]), nas *Fábulas*, de Higino (105 e 116-117), em *Heróico* ( 33 [177-184 min. Kayser]) e *Vida de Apolônio* (III 22; IV 13, 16, 22; VI 21), de Filóstrato, assim como em textos de Xenofonte (*Memórias de Sócrates*. IV. 2, 33, 9 e *Defesa de Sócrates*. 26) Platão (*Fedro*. 261b, 261d; *Apologia de Sócrates*. 41b; *República*. 522d; *Leis*. 677d), entre outros, que o comparam a Sócrates, devido à sua injusta condenação à morte, diante de um tribunal. James Coulter é um dos que comparam a *Apologia de Sócrates* com a *Defesa de Palamedes*. Coulter percebe que existem passagens em que o texto de Platão coincide com o de Górgias, interpretando que a peça de Górgias possa ter servido como referencial para que Platão construísse posteriormente o seu texto (cf. em Coulter, J. A. *The relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*. Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 68 (1964), pgs. 269-303).

[66] Trata-se de antigos poemas, datados aproximadamente do século VII a.C, onde são narrados eventos relativos às origens da Guerra de Tróia. Os *Cantos Cyprios* serviram como fonte temática para diversas tragédias e comédias gregas (cf. a *Crestomatia*, de Proclo, ou também em Aristóteles, na *Poética*. 1459b e 1451a 25).

[67] Sobre Palamedes como inventor das letras, cf. também em Dion de Prusa (XIII. 21) e Luciano de Samósata (*Julgamento das Consoantes*. 5)

[68] Cf. em M.-P. Noël, uma análise sobre a figura de Palamedes como sábio inventor e as suas semelhanças com a figura de Sócrates, enquanto herói traído e injustiçado que é obrigado a se defender diante de um tribunal que o condenou à morte (*Le Procès de Socrate*: *du fait à l'événement divers*. In La fabrique l'événement. Paris.2009 pág. 50-57).

[69] Optou-se por traduzir δέλτος por "tabuinha" ou por "tabuinha onde se escreve", de acordo com a tradução que Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez propõem para δέλτος, na peça *Hipólito* de Eurípides (856 – 865 – 877 – 1057). No verso 1057 de *Hipólito*, o personagem Teseu refere-se a δέλτος como uma "*tabuinha que não admite interpretações ambíguas*". E em *Ifigenia entre los*

(*Palamedes*. Frag. 578)[70]

Nesse fragmento, salta aos olhos a proximidade da versão mítica de Palamedes como *prôtos heuretês* da escrita como uma droga para a memória, com alguns traços do mito de Íbis (ou *Theuth*)[71], tal como o descreve Platão, no *Fedro* (274 c – 275 c)[72], lembrando aqui que Górgias e Alcidamante aludem à relação de Palamedes com a escrita, na *Defesa de Palamedes* e no [*Odisseu*] *contra Palamedes, por traição*.

Sumariamente falando, o mito de Palamedes conta que ele teria desmascarado Ulisses diante dos outros líderes do exército grego, quando Ulisses se fingiu de louco para não ter que ir a Tróia lutar[73]. Uma das várias versões desse evento mítico se encontra na escrita do sofista Luciano de Samósata[74], onde ele diz que:

---

*Tauros* (756), também de Eurípides, δέλτος é traduzido por Germán Santana Henriquez como "*tabuinha escrita*". Vale lembrar que Aristófanes (*Vespas*. 578) satiriza a pretensão de que a escrita, de fato, pudesse dirimir as dúvidas, quanto, por exemplo, à vontade de um moribundo contida em um testamento.

[70] Trad. Henrique Fortuna Cairus.

[71] Cf. o escólio onde Estesícoro diz que Palamedes criou o alfabeto (*Escólio. Vat, in Dion Thrac*. Art. 6. p. 183 Hilgard [fr. 36/213 pág. = 34 B]).

[72] Na *República* (522 d), provavelmente aludindo às peças *Palamedes*, de Ésquilo, de Sófocles e de Eurípides, Platão enfatiza o papel ridículo que os trágicos destinaram a Agamênon, nessas tragédias, na medida em que o líder do exército grego em Tróia devia a sua capacidade de contar as próprias naus que liderava, ao engenho de Palamedes, o inventor dos números e do cálculo.

[73] Demonstrando conhecer os textos dos *Cantos Cyprios*, aos quais alude diretamente na *Poética* (1459b), Aristóteles chega a cogitar que Homero pudesse ter omitido propositalmente alguns eventos, em seus poemas, com o intuito de manter uma unidade mítica, coerente e convincente, em torno do encadeamento das ações virtuosas de Ulisses, tal como elas são cantadas na *Odisseia*. O que sugere Aristóteles, é que o desejável efeito do *eikós* (provável, esperado, verossímil), provocado pelo drama, ficaria comprometido ao se narrar episódios que desqualificavam Ulisses, tanto em relação às suas virtudes físicas, como também às psicológicas. A título de exemplo, dessas supostas omissões voluntárias de Homero, estaria o episódio do ferimento na perna de Ulisses, ocorrido no Monte Parnaso, além desse episódio da loucura forjada por Ulisses, que Palamedes desmentiu. Sobre isso, diz Aristóteles: *"Ao compor a Odisseia Homero não incluiu tudo o que aconteceu ao seu herói, como, por exemplo, ter sido ferido no Parnaso e haver fingido loucura quando se reunia o exército"* (*Poética*. 1451a 25. Traduzido da tradução de Valentín García Yebra). Também em *Filoctetes*, Sófocles poeta o personagem Filoctetes aludindo a esse mesmo evento, quando Filoctetes diz a Ulisses que "*foi somente devido à astúcia e a força* [de Palamedes] *que ele, Ulisses se pôs ao mar para lutar contra os troianos"*, enquanto que ele, Filoctetes, que por livre e espontânea vontade foi à guerra, agora estaria sendo abandonado; ferido (1018-1029). Para *Filoctetes*, de Sófocles, trad. de J. S. L. de La Vega.

[74] Existem inúmeras referências ao personagem Palamedes nos textos de pensadores da segunda sofística, como, por exemplo, em Flávio Filóstrato (*Heróico* e *Vida de Apolônio de Tiana*), Luciano de Samósata (*Histórias Verdadeiras*. II. 17; *Diálogo dos Mortos*. 20. 4; *A Dança*. 46; *Menipo*. 18; *Contra a Calúnia*. 28; *Julgamento das Consoantes*. 5), Dion de Prusa (XIII. 21 e em *Filoctetes* [LIX. 8, 9]) e também em Élio Aristides (*Contra Platão, em Defesa dos Quatro*. Jebb. 260, 4; 261, 17 [477;480]). Sobre as

> Ὀδυσσεὺς τὸ μετὰ τοῦτο δῆθεν μεμηνώς, ἅτε συστρατεύειν τοῖς Ἀτρείδαις μὴ θέλων· πάρεισι δὲ οἱ πρέσβεις ἤδη καλοῦντες. καὶ τὰ μὲν τῆς ὑποκρίσεως πιθανὰ πάντα, ἡ ἀπήνη, τὸ τῶν ὑπεζευγμένων ἀσύμφωνον, ἡ ἄνοια τῶν δρωμένων· ἐλέγχεται δὲ ὅμως τῷ βρέφει· Παλαμήδης γὰρ ὁ τοῦ Ναυπλίου συνεὶς τὸ γιγνόμενον, ἁρπάσας τὸν Τηλέμαχον ἀπειλεῖ φονεύσειν πρόκωπον ἔχων τὸ ξίφος, καὶ πρὸς τὴν τῆς μανίας ὑπόκρισιν ὀργὴν καὶ οὗτος ἀνθυποκρίνεται. ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πρὸς τὸν φόβον τοῦτον σωφρονεῖ καὶ πατὴρ γίγνεται καὶ λύει τὴν ὑπόκρισιν.
>
> Ulisses está ao lado, aparentemente louco, uma vez que não queria acompanhar os gregos à guerra. Estão presentes também os embaixadores, chamando-o. E todos os elementos da cena são críveis: o carro, o desacordo dos animais atrelados a ele, a loucura de suas ações. No entanto, Ulisses é descoberto por causa do seu filho, pois, compreendendo o que estava ocorrendo, Palamedes, filho de Náuplio, se apodera de Telêmaco e ameaça matá-lo com uma espada, e à cena da loucura de Ulisses, Palamedes reage com fúria. Então Ulisses, diante de tal horror, volta à razão, age como um pai e encerra a encenação.
>
> (*O Auditório*. 30)[75]

Tempos depois, aproximando-se do desfecho da campanha em Tróia e não se esquecendo da humilhação que lhe fora infligida por Palamedes, Ulisses teria obrigado um escravo frígio a falsificar uma carta, supostamente assinada por Príamo, onde se configurava, por escrito, a traição de Palamedes. Além desse embuste, Ulisses mandara enterrar uma saca de ouro sob a tenda de Palamedes, para reforçar o plano de incriminá-lo[76] perante Agamênon e os outros comandantes gregos.

É notável como que esse mito mostra uma face furtiva e temível da escrita, na medida em que ele narra o criador da grafia sendo traído por sua própria criação, uma vez que Palamedes acaba sendo condenado à morte devido a uma contrafação da sua

---

referências a uma antiga *Palamedia* (séc. VI a. C) e a inclinação dos pensadores da segunda sofística em corrigir e acrescentar elementos aos eventos da poesia épica de Homero, cf. também em MORENO, M. L. (*Philostrato*. *Heroico*. 20.2. *Una posible alusión a El juicio de las armas Del Esquilo* em Estudios griegos e indoeuropeus. Huelva: Universidad de Huelva. 2006, 16, 195-209).

[75] Trata-se de um texto introdutório (*prolalía*) a uma *epidêixis* de Luciano. Trad. C. Magueijo. Mesmo sem haver menção a Palamedes, na *Odisseia* (XXIV, 117119) pode-se ler Agamênon rememorando que, para que Ulisses fosse a Tróia com os outros comandantes gregos, foi necessário um árduo trabalho de persuasão, sobre o rei de Ítaca: *"Não te lembras que de quando desci até vosso palácio, com Menelau glorioso, a exortar Ulisses a nos seguir para Troia? Um mês inteiro estivemos sulcando o mar vasto e profundo, para, afinal, a Ulisses persuadir*".

[76] Na versão de Higino, Diomedes e Agamênon são cúmplices de Ulisses na tramada morte de Palamedes.

invenção, isto é, a escrita, com letras imóveis e "sem falas", tal como poetou Eurípides na tragédia *Palamedes*. Afinal, se por um lado a escrita seria capaz de dissipar dúvidas e fazer saber, ela seria capaz também de silenciar, quando fosse o caso em que se poderia esperar que ela dissesse a quem ela pertencia, de fato[77], mas, ao invés disso, em silêncio, ela se voltaria contra o seu criador, fazendo com que um desafeto seu realizasse uma a vingança.

Ainda sobre o *mýthos* de Palamedes, François Jouan (2009: 343-344) comenta a possibilidade de que Alcidamante possa ter se inspirado na tragédia de Eurípides para compor o seu [*Odisseu*] *contra Palamedes, por traição*[78]. Uma das principais pistas que reforça essa hipótese de Jouan se encontra na *Tesmoforiantes*, de Aristófanes, quando, satirizando Eurípides por ele não ter conquistado a primeira colocação no concurso de tragédias com sua peça *Palamedes* (415 a. C), Aristófanes descreve a mesma imagem das "tabuinhas escritas"[79] que podem atravessar os mares para avisar o que ocorre longe de casa, tal como enuncia Eurípides no fragmento 578 de *Palamedes*. Na *Tesmoforiantes* (411 a. C)[80], há uma alusão indireta a Éax, o irmão de Palamedes que escrevera nos remos de madeira de uma nau o relato do que havia ocorrido com o seu irmão, para que *Náuplio*, pai de Palamedes, pudesse vingá-lo[81]. Através de Mnesícolo, o personagem *Parente* que fora aprisionado pelas mulheres após ter penetrado no feminino mundo das Tesmofórias[82], Aristófanes faz troça com a mítica inventividade de

[77] Cf. na *Defesa de Palamedes*, de Górgias (§6).

[78] Cabe lembrar, com Diógenes Laércio, que outro conhecido discípulo de Górgias, Antístenes, escreveu um drama, para nós perdido, intitulado *Odisseu* (D. L., VI. 15).

[79] Também Górgias, na *Defesa de Palamedes* (§6 e §30) alude a essa mesma imagem que remete ao alcance das "tabuinhas escritas".

[80] Trad. T. Vieira.

[81] Na tragédia *Orestes*, em um diálogo entre Menelau e Orestes, Eurípides faz referência à vingança da morte de Palamedes (430-435) e na tragédia *Helena*, Eurípides alude à vingança de Náuplio (vv. 765-767).

[82] Cf. em SOUSA e SILVA, M. F. (*Ensaios Sobre Aristófanes*. Lisboa: Ed. Cotovia. 2007, pg. 16).

Éax[83], fazendo com que Mnesícolo peça ajuda lançando uma tabuinha escrita ao vento; afinal, se ali não havia nem remos e nem mar, ao menos a tabuinha era feita de madeira, o mesmo material dos remos:

Ἄγε δή, τίς ἔσται μηχανὴ σωτηρίας;
Τίς πεῖρα, τίς ἐπίνοι'; Ὁ μὲν γὰρ αἴτιος
κἄμ' εἰσκυλίσας εἰς τοιαυτὶ πράγματα
οὐ φαίνεταί πω. Φέρε, τίν' οὖν <ἂν> ἄγγελον
πέμψαιμ' ἐπ' αὐτόν; Οἶδ' ἐγὼ καὶ δὴ πόρον
ἐκ τοῦ Παλαμήδους. Ὡς ἐκεῖνος, τὰς πλάτας
ῥίψω γράφων. [Ἀλλ' οὐ πάρεισιν αἱ πλάται.]
Πόθεν οὖν γένοιντ' ἄν μοι πλάται; [Πόθεν; <πόθεν;>]
Τί δ' ἄν, εἰ ταδὶ τἀγάλματ' ἀντὶ τῶν πλατῶν
γράφων διαρρίπτοιμι; Βέλτιον πολύ.
Ξύλον γέ τοι καὶ ταῦτα, κἀκεῖν' ἦν ξύλον.

Qual a estratégia salva a minha pele?
Qual o plano propício? O responsável
por eu estar fodido nessa encrenca
nem dá as caras. Como encontro Eurípides?
Via núncio? Eureca! Em *Palamedes*
me inspiro e inscrevo sobre as pás dos remos,
ao mar lançadas. Mas não tenho remos
e me pergunto onde posso os achar.
E se escrever o texto nas tabuinhas
e arrojá-las aos quatro ventos? Boa!
A madeira dos dois os torna iguais.

(*Tesmoforiantes*. 765-775)

Alguns versos adiante, na mesma peça, Aristófanes alinhará os personagens Helena e Palamedes para satirizar a recepção do público ateniense às tragédias homônimas que Eurípides compusera para esses heróis:

Ἰλλὸς γεγένημαι προσδοκῶν· ὁ δ' οὐδέπω.
Τί δῆτ' ἂν εἴη τοὐμποδών; Οὐκ ἔσθ' ὅπως
οὐ τὸν Παλαμήδη ψυχρὸν ὄντ' αἰσχύνεται.
Τῷ δῆτ' ἂν αὐτὸν προσαγαγοίμην δράματι;
Ἐγῷδα· τὴν καινὴν Ἑλένην μιμήσομαι.

[83] Sobre o artifício de Éax, de escrever nos remos de madeira para informar Nauplio sobre o que ocorrera com seu irmão Palamedes, cf. também a biblioteca bizantina *Suda* (Π. 45.1) e o escólio a Tesmoforiantes, de Aristófanes (771).

Πάντως ὑπάρχει μοι γυναικεία στολή.

De tanto esperar fiquei estrábico!
O que será que prende os pés de Eurípides?
*Palamedes*, um fiasco, o deprimiu?
Com que drama consigo eu cativá-lo?
Já sei, imito a sua recente *Helena*,
pois já envergo roupa feminina[84].

(*ibidem*, 846-851)

Cabe aqui observar que, no texto [*Odisseu*] *Contra Palamedes, por traição* (5-9), Alcidamante oferece uma versão diferente da que narra a falsificação de uma carta escrita que teria sido parte da vingança forjada pela mente de Ulisses, com o intuito de incriminar Palamedes. Sendo um texto praticamente complementar à *Defesa de Palamedes*, de Górgias, na peça forense de Alcidamante o personagem Palamedes é, de fato, um traidor dos helenos, cabendo a Ulisses sustentar sua acusação diante de um tribunal. Na narrativa de Alcidamante, em sendo signos imperceptíveis aos ouvidos, as palavras gravadas em uma flecha teriam furtivamente atravessado o ar, fincando-se ao solo, próxima aos pés de Palamedes, estabelecendo-se, assim, com um artifício bastante parecido com a gravação da mensagem de Éax nos remos de madeira, a ação de comunicação entre o troiano Páris e o grego Palamedes[85].

Pautando-se em algumas fontes, François Jouan crê ser provável que Euripides tenha se inspirado na tragédia *Palamedes*, de Ésquilo, para compor a sua própria peça, *Palamedes* (2009: 361). E, como veremos mais a frente, após observar alguns

[84] Acredita-se que tragédia *Helena* (412 a.C) tenha sido encenada um ano antes da *Tesmoforiantes* (411 a.C) e aproximadamente três anos depois de *Palamedes* (415 a.C). Sobre isso, cf. a nota nº 84 da tradução da *Tesmoforiantes*, por Trajano Vieira.

[85] No texto de Alcidamante, Ulisses acusa Palamedes de mentir, quando diz ter inventando as formações de falange [cf. *Palamedes* de Ésquilo. Frag. 181-82], a escrita [cf. *Palamedes* de Eurípides. Frag. 578], os números, as medidas e pesos, os jogos de dados, o gamão [cf. *Palamedes* de Sófocles. Frag 479] e os sinais luminosos [todas as invenções citadas por Alcidamante, com a exceção da música, se encontram em Górgias, citadas na *Defesa de Palamedes*. §30].

fragmentos de Sófocles sobre o mito de Palamedes, Ésquilo parecia conceber esse herói do ciclo épico com atributos idênticos aos do titã Prometeu.

No fragmento 479 da sua tragédia *Palamedes* (EUSTÁQUIO. *Escólio a Ilíada*. 346, 15-25)[86], Sófocles apresenta esse herói como o criador dos jogos de dados e gamão, um engenhoso entretenimento para se passar o tempo. Nesse fragmento, o jogo de dados é definido como "prazeroso remédio (ἄκος) para o ócio", além de ser útil para amenizar a fome que assolara o exército grego, em Tróia. De acordo com este escólio de Eustáquio (*idem*)[87], Sófocles teria escrito o seguinte, a respeito de Palamedes, em uma tragédia homônima:

> Ἐπεί τοι καὶ Παλαμήδους ἐπινοησαμένου κυβείαν καὶ πεττείαν ἐν Ἰλίῳ εἰς παραμύθιον λιμοῦ κατασχόντος τὴν στρατιὰν λίθος ἐκεῖ ἐδείκνυτο, καθὰ Πολέμων ἱστορεῖ, ἐφ' οὗ ἐπέσσευον. τῆς δὲ τοιαύτης ἐπινοίας τοῦ Παλαμήδους καὶ τῆς εὑρέσεως δὲ τοῦ χρόνου, ἣν καὶ αὐτὴν ἐκεῖνος ἐσοφίσατο, μάρτυρα παράγουσι Σοφοκλῆν, ὃς ἐν δράματι ὁμωνύμῳ τῷ εὑρετῇ Παλαμήδῃ φησίν· «οὐ λιμὸν οὗτος τόνδ' ἀπῶσε, σὺν θεῷ εἰπεῖν, χρόνου τε διατριβὰς σοφωτάτας ἐφεῦρε φλοίσβου μετὰ κοπὴν καθημένοις, πεσσοὺς κύβους τε τερπνὸν ἀργίας ἄκος;» ἐμαρτύρουν δὲ καὶ Ἀργεῖοι, παρ' οἷς ἦν, φασίν, ὁ λεγόμενος Παλαμήδους πεσσός.
>
> De cuando Palamedes invento el juego de dados y de damas em *Ilión* para alivio del hambre que se habia apoderado del ejercito, se muestra allí uma piedra, según cuenta Polemón, sobre la cual se jugaba a las damas. De tal invención de Palamedes y del descubrimiento del tiempo, que también aquél así proyectó, aducen como testigo a Sófocles, que em una obra homônima del descubridor Palamede dice: "No puso fin acaso este hambre de aquéllos – y dicho sea com respeto a la divindad –, y no descobrió los más ingeniosos entretenimientos del tiempo, cuando estaban acampados tras la fatiga del oleaje, damas y dados[88], plancetero remédio de la inactividad". Y daban

[86] Lucia Romero Mariscal interpreta que esse fragmento (479), se comparado com outros fragmentos conservados, permite cogitar que na peça *Palamedes* de Sófocles o personagem Ulisses possa ter atuado como um *"falso defensor de Palamedes"* (cf. em Lucia Mariscal, pg. 530).

[87] Trad. J. M. Lucas de Dios.

[88] Como aponta MORENO, M. L. (*Philostrato*. *Heroico*. 20.2. *Una posible alusión a El juicio de las armas del Esquilo* em Estudios griegos e indoeuropeus. Huelva: Universidad de Huelva. 2006, 16, 195-209) o invento do jogo de πεσσοί, que era uma mistura dos nossos conhecidos jogos de gamão e xadrez, estava longe de ser uma criação banal, uma brincadeira para *"aristocratas desocupados e massas embrutecidas"*, mas, sim, um passatempo que exigia bastante do intelecto *"desafiando a inteligência estratégica e a prudência dos jogadores"*. Talvez devido a isso, encontremos, não somente em Sófocles, como também em Eurípides e Górgias, alusões ao jogo de πεσσοί exaltando-o como um engenho útil para os momentos de ócio. Na escrita de Pausânias lê-se que, após criar o jogo de πεσσοί, Palamedes o teria oferecido ao Templo de Tique (II. 20. 3). E em *Ifigênia de Áulide*, Eurípides descreve uma cena em que Protesilau se diverte com as variadas figuras do jogo de damas sentado de frente a Palamedes (198-200). Sobre as variações dos jogos de dados em Platão, cf. também em *Leis* (739 a e 968) e no *Fedro* (274 d), onde o deus egípcio Íbis (*Theuth*) é apresentado como o inventor do jogo de dados.

> testimonio también los argivos, entre los cuales estaba, dice, el llamado dado de Palamedes

Sobre a utilização do jogo de dados (πεσσοί) como um remédio (ἄκος) para a fome, encontra-se em Heródoto um curioso relato. Diz Heródoto (I, 94. 1-11)[89], que teriam sido os lídios que inventaram o jogo de dados como um "remédio" contra a fome. Pois, certa vez, experimentando uma escassez de alimentos, os lídios teriam usado uma inusual estratégia de sobrevivência, a saber: "para não pensar em comida, de cada dois dias, um dia se passava jogando dados o dia inteiro, e, no outro dia, alimentavam-se normalmente".

Ainda em Sófocles, no fragmento 432 da tragédia perdida *Nauplio Navegante*[90], vê-se elementos que estão presentes em quase todas as versões do mito de Palamedes. A transmissão desse fragmento se deu por intermédio do astrônomo Aquiles Tacio[91].

Aqui é a voz de Nauplio, pai de Palamedes e filho de *Poseidon*[92], que descreve as invenções de seu filho, cabendo lembrar que esses engenhos são descritos no parágrafo 30 da *Defesa de Palamedes*, de Górgias, onde a escrita é definida como um instrumento para memória (γράμματά τε μνήμης ὄργανον):

> {ΝΑΥΠΛΙΟΣ·} οὗτος δ' ἐφηῦρε τεῖχος Ἀργείων στρατῷ, σταθμῶν, ἀριθμῶν καὶ μέτρων εὑρήματα τάξεις τε ταύτας οὐράνιά τε σήματα. κἀκεῖν' ἔτευξε πρῶτος, ἐξ ἑνὸς δέκα κἀκ τῶν δέκ' αὖθις ηὗρε

[89] A invenção do jogo de dados, em Heródoto, é nomeada do mesmo modo que no fragmento 479 de *Palamedes*, de Sófocles, isto é, é um ἄκος, uma droga.

[90] Nauplio era o pai de Palamedes e de Éax, e, em algumas versões do seu mito, filho de *Poseidon*. Sobre as dificuldades envolvendo os fragmentos de Sófocles envolvendo o nome do herói Náuplio, cf. em J. M. Lucas de Dios (1983:212-213).

[91] *Introdução a Arato*. p. 27, 5 Maass. Trad. J. M. Lucas de Dios.

[92] Em *Ifigênia de Áulide* (199-200) Eurípides sugere que Nauplio seria filho de Poseidon, o que coincide com a posterior versão do mito de Palamedes contado por Filóstrato, onde se diz que a vingança de *Poseidon* sobre Ulisses não ocorreu por causa da morte de Polifemo, mas, sim, pela trama mortal em que Ulisses envolvera Palamedes (cf. FILÓSTRATO. *Heróico*. 25 [Olearius. 695. 5-25]). Sobre a versão de que Nauplio seria filho do deus Poseidon, cf. também em Apolodoro (*Biblioteca*. II. 1, 5)

> πεντηκοντάδας †ὃς χίλι(α) εὐθὺς ὃς† στρατοῦ φρυκτωρίαν ἔδειξε κἀνέφηνεν οὐ δεδειγμένα. ἐφηῦρε δ' ἄστρων μέτρα καὶ περιστροφάς, ὕπνου †φυλάξει(ς) (στι)θόα† σημαντήρια νεῶν τε ποιμαντῆρσιν ἐνθαλασσίοις ἄρκτου στροφάς τε καὶ κυνὸς ψυχρὰν δύσιν.
>
> Nauplio: Éste fue o que ideó um muro de defensa para el ejército de los argivos, los hallazgos de los pesos, números y medidas, y esos órdenes del ejército[93] y los signos celestes. Y fue, así, el primero em constituir esas formaciones de los cuerpos de diez a partir del hombre individual, y dos los cuerpos de diez, a su vez, descubrió los de cincuenta †...† revelo el uso de luminárias em el ejército y puso al descobierto cosas no reveladas. Descobrió los intervalos y revoluciones de los astros, del sueño[94]†...† indicios e para los marinos pilotos de naves las rotaciones de la Osa y el frio ocaso del Perro.

(Aquiles Tacio. *Introducción a Arato*, p. 27, 5 Maass)[95]

Os sinalizadores citados nesse fragmento de Sófocles são faróis iluminados por fogo, que eram usados para desviar as naus dos rochedos à noite, ou em dias nebulosos, de violenta tempestade. Usando os sinalizadores como armadilha, Náuplio se vinga dos comandantes gregos, quando esses retornavam para suas casas. Esse evento é poetado por Eurípides, na tragédia *Helena*, quando o *Coro* canta de que modo a morte de "Palamedes de Eubéia" conseguiu ser vingada por seu pai:

πολλοὶ δ' Ἀχαιῶν δορὶ καὶ πετρίναις
ῥιπαῖσιν ἐκπνεύσαντες Ἅιδαν μέλεον ἔχουσιν,
ταλαινᾶν ἀλόχων
κείραντες ἔθειραν,
ἄνυμφα δὲ μέλαθρα κεῖται·
πολλοὺς δὲ πυρσεύσας φλογερὸν σέλας ἀμφιρύταν
Εὔβοιαν εἶλ' Ἀχαιῶν
μονόκωπος ἀνὴρ πέτραις
Καφηρίσιν ἐμβαλών,
Αἰγαίαις ἐνάλοις δόλιον
ἀκταῖς ἀστέρα λάμψας·

Muitos dos aqueus
devido aos golpes das lanças
e ao arremesso de pedras perderam a vida
e habitam a tristeza do Hades;

---

[93] Trata-se de uma alusão à formação das falanges hoplitas. Sobre isso, ver a nota de rodapé de número 777 da tradução de J. M. Lucas de Dios.

[94] Talvez uma alusão a postos de sentinela, para que o sono dos soldados pudesse ser protegido e vigiado.

[95] Cf. a nota 775 da tradução de J. M. Lucas de Dios (1983. p. 215).

as infelizes esposas
cortam o cabelo
e as casas permanecem vazias
E muitos outros, acendendo sinais luminosos de grandes fogueiras,
na Eubéia rodeada de mar, muitos aqueus
destruiu um só remador, às rochas
Cafareias[96] os atraindo
e às Ageias escarpas marítimas,
com o brilho da estrela dolosa.

(*Helena*. 1122- 1131)[97]

A respeito dessa mítica retaliação pela morte de Palamedes, Lucia Mariscal (2003: 528) lembra que, ter ludibriado os pilotos das naus para que elas colidissem com os rochedos de Eubéia fora apenas uma parte da vingança de Nauplio. Pois, a vingança completa incluiu tentar "corromper e seduzir as esposas dos gregos, fazendo com que elas não guardassem fidelidade aos seus maridos, durante suas ausências" [98].

Veremos agora ocorrências do *phármakon* no mito de Prometeu, de Ésquilo.

Na tragédia *Prometeu Acorrentado*, Ésquilo designa Prometeu como sofista, por duas vezes. Primeiramente quando o personagem Poder solicita que Hermes acorrente com força os braços de Prometeu para que, "mesmo sendo um sofista (σοφιστής) Prometeu se perceba mais lerdo do que Zeus" (60-62). Em um segundo momento é Hermes quem chamará Prometeu de sofista e de "ladrão de fogo" (944-946).

A cena que introduz a primeira ocorrência apresenta Prometeu já acorrentado no cimo do Cáucaso. Prometeu afirma que impediu que "os homens rolassem para o Hades aos pedaços, e que por isso pesa sobre ele uma duríssima pena, que agride os olhos de quem vê" (235-238). Prometeu diz ter impedido que os mortais conseguissem

[96] Trata-se do cabo das rochas Cafareias ou Caférides, em Eubéia, que, devido ao seu extremo perigo para a navegação, foi apelido de *Xilófago*, isto é, "*o devorador de madeira*" (cf. a nota de rodapé de número 25 da tradução dos *Fragmentos da Épica Grega Arcaica*, de A. Bernabé)

[97] Trad. de J. R. Ferreira. Sobre esse evento, cf. também em Apolodoro (*Biblioteca*. Epítome. 6, 11).

[98] Sobre isso, cf. em Apolodoro (*Biblioteca*. 6; 7-11).

prever a própria morte (248). E à pergunta feita pelo *Coro*, sobre qual *phármakon* teria ele, Prometeu, usado para "curar esta moléstia", Prometeu responde: "cega esperança dei-lhes como dote" (249-250). Diz Prometeu que, a esperança é o primeiro remédio contra o desalento de quem sabe que irá morrer, mas não sabe quando isso ocorrerá. Nos versos de Ésquilo, a esperança é o remédio de Prometeu contra a destinação trágica da vida humana. E, mais adiante, o *Coro* cantará ser imerecido o sofrimento de Prometeu, condenado a ter diariamente uma águia a devorar-lhe o fígado.

Prometeu recorda que, os homens são "seres ingênuos" que ganharam lucidez e "domaram as suas mentes" graças a ele e as suas invenções (442-444). Afinal, não era verdade que antes que Prometeu lhes oferecesse os seus engenhos os homens agiam sem pensar, ocupando o fundo das cavernas (454-457).

Preso à rocha, o titã bradará que "inventou para os homens o número (ἀριθμός), um excelente artifício, assim como a composição de letras (γραμμάτων τε συνθέσεις), memória de tudo, obreira mãe de Musas" (459-461)[99]. Ao *Coro das Oceânides*, Prometeu dirá:

τὰ λοιπά μου κλύουσα θαυμάσῃ πλέον,
οἵας τέχνας τε καὶ πόρους ἐμησάμην.
τὸ μὲν μέγιστον, εἴ τις ἐς νόσον πέσοι,
οὐκ ἦν ἀλέξημ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον,
οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων
χρείᾳ κατεσκέλλοντο, πρίν γ' ἐγὼ σφισιν
ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων,
αἷς τὰς ἁπάσας ἐξαμύνονται νόσους.

Mais te espantarás ao ouvir o resto:
que artes e que recursos engendrei.
Este sobretudo: quando se caía doente
não havia defesa alguma, nem comida,
nem unguento, nem poção, mas carentes
de drogas (φάρμακον) pereciam, antes que eu lhes

[99] Cf. o fragmento 578 de *Palamedes*, de Eurípides (Estobeu. II. 4. 8), o §30 da *Defesa de Palamedes*, de Górgias, o §32 de *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante de Eleia e no mito de *Theuth*, no *Fedro* (274 e- 275 a) de Platão.

indicasse misturas [κρᾶσις] de benignos remédios [ἄκεσμα]
com que repelem todas as moléstias.

(*Prometeu Acorrentado*. 476-483)[100]

Desse modo, vê-se que o Prometeu de Ésquilo é apresentado como um inventor de instrumentos diversos, com os quais os homens tinham a chance de melhorar a condição de suas vidas, tanto individualmente como em grupo. Ésquilo faz Prometeu afirmar-se como "um remédio para o desamparo humano", diante de um mundo em constante fluxo, uma natureza praticamente indomável e por vezes hostil. Um mundo onde a instrumentalização de números e letras – assim como o fazimento de benéficas misturas de poções e unguentos – seria um potente meio de suavizar a condição frágil, humana, em face de uma interação com forças absolutamente superiores, como é o caso da natureza física. As misturas de substâncias com as quais esse titã produz "benignos remédios" (482) remetem ao *savoir faire* da arte médica, no que ela se vale de conhecimentos obtidos também através da observação do funcionamento e da reação dos corpos e das mentes, em relação ao meio em que se encontram. Parece mesmo ser a arte médica, constantemente apontada na poesia e evocada pela sabedoria antiga grega, que elevará a um alto patamar a capacidade humana da previsão, como uma virtude fundamental do intelecto e da intuição humana, virtude essa adquirida em grande parte, também, pelos pacientes exercícios de observação e análise. E, de certa forma, esse saber está presente no agir de Helena, como no caso em que, na *Odisseia*, ela é descrita misturando droga egípcia (*nepenthés*) ao vinho, para suprimir das almas uma indesejável *aisthésis* de cólera e dor, afetos esses que seriam um empecilho ao prazer que a sua narrativa proporcionaria aos que estavam em sua volta, para poder escutá-la.

[100] Trad. de Jaa Torrano.

Concluindo o exame de ocorrências do *phármakon* em *Prometeu Acorrentado*, cabe destacar certa proximidade entre os mitos de Prometeu e de Palamedes, em Ésquilo.

No fragmento 181a da sua tragédia *Palamedes*[101] Ésquilo reproduz o que parece ser uma fala do personagem Palamedes. Nessa fala, Palamedes diz ter organizado "a vida de todos os gregos e seus aliados" assim como afirma ter "inventado a engenhosa arte dos números, suprema dentre todas as outras técnicas". Sendo bastante comentado, além de tema de infindáveis controvérsias[102], o fato de que nesse fragmento de *Palamedes* se possa ler "ἀριθμὸν ηὕρηκ' ἔξοχον σοφισμάτων" significando algo como "a invenção do número, como um excelente artifício", uma criação de Palamedes, e, que, por sua vez, no verso 459 de *Prometeu Acorrentado*, se encontre uma fala onde Prometeu diz: καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, que significa "também [inventei] o número, excelente artifício"[103].

Ora, considerando a diferença de que o personagem Palamedes representa um humano, enquanto Prometeu representa uma divindade, um titã, ambos, no entanto, são figuras arquetípicas de sábios que tem nas invenções de diversos instrumentos úteis para os homens um ponto de contato, tal como se lê no escólio 457 a Ésquilo[104], que põe Palamedes lado a lado com Prometeu, na condição de *prôtos heuretês*.

---

[101] Estobeu. I. Prólogo. Trata-se de uma tragédia para nós perdida. Trad. C. Collard e M. Cropp (cf. a nota nº 1 dessa tradução [p, 187]).

[102] Para um exame mais detalhado sobre essa coincidência entre as peças *Palamedes* e *Prometeu Acorrentado,* de Ésquilo, remeto o leitor ao texto *The Prologue of Aeschylus' Palamedes* (Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge, 143. Bd., H. 2 (2000), pp. 118-127), de Alan H. Sommerstein. Cf. também um escólio de Ésquilo (457), em que Palamedes e Prometeu são descritos como πρῶτος εὑρετής (primeiros inventores).

[103] Trad. J. Torrano, aplicada também ao fragmento 181a de *Palamedes*, de Ésquilo. Torrano traduz σοφισμάτων por "artifício".

[104] *Scholia in Aeschylus* (*Prometheum vinctum* [*scholia vetera*]. 457-2): Mediceus: ἔστε δή σφιν ἀντολὰς Τούτων τὴν εὕρεσιν καὶ Παλαμήδῃ προσῆψεν· ἴσως δὲ κἀκείνῳ Προμηθέως.

A bem da verdade é essa mesma característica atribuída ao deus Hermes, também ele um "primeiro inventor", um "mensageiro, dador de bens" (*Od*, VIII. 335)[105] , um amigo dos homens, que demonstra a sua *philía* disponibilizando-se a ajudá-los de diversos modos. Hermes também é uma personificação da hábil furtividade, tal como o é Prometeu, o astuto "furta fogo". No Hino Homérico dedicado a Hermes é com um argumento quase irrefutável, que o deus da comunicação, sendo ainda um recém-nascido e querendo eximir-se da responsabilidade de ter furtado os bois do seu irmão mais velho Apolo, dirá ser pouco provável (*eikós*)[106]que "um menino recém-nascido tenha transposto o vestíbulo com bois agrestes"[107], sendo, portanto, "descabido alguém declarar isso!".

Destarte, o nosso exame de ocorrências do *phármakon* nas tragédias chega a sua parte final examinando algumas dessas ocorrências referidas ao vinho e a figura do deus Dioniso.

Nas Bacantes de Eurípides, os efeitos curativos do vinho são designados como *phármakon*. É num diálogo travado entre Tirésias e Penteu que a bebida fabricada com uvas é descrita como uma grande criação: Foi Dioniso:

αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ηὗρε κἀσηνέγκατο
θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς
λύπης, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ῥοῆς,
ὕπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων

de quem provém o nutrimento seco;
e seu êmulo, o filho de Semele,
que ao mundo trouxe o sumo invento: sumo

[105] Trad. C. A. Nunes.

[106] O verso 265 apresenta uma ocorrência de ἔοικα, que tem a função de apontar a improbabilidade de que um recém-nascido que "*não tem o aspecto de alguém vigoroso*" pudesse ter furtado bois.

[107] *Hino a Hermes*. 270-272. Trad. Silvia de Carvalho.

da vinha, licor puro! O triste anima-se
ao consumir a linfa da uva, fármaco
inigualável contra a dor, esquecimento
do diário dissabor, o sono de Hipnos[108].

(*Bacantes*. 277-83)

Como recorda Silvia de Carvalho, o deus do vinho e do êxtase místico, Dioniso, era uma divindade estrangeira ao mundo grego, passando somente a ser cultuado na Ática por volta do século VI a. C.[109]. E, como se vê nos versos de Eurípides, causar *léthe*, esquecimento das dores e dissabores seria uma das propriedades da criação dionisíaca.

Ao comentar o princípio estóico de que os sábios deveriam ser imunes à soberba e à vaidade, Diógenes Laércio (VII, 117. 10-12) vai fazer analogia da austeridade com um tipo de vinho seco, próprio para fins medicinais, uma *pharmakopoiía*: Mas há "o austero em outro sentido, que diz de modo parecido do vinho 'austero' [extremamente seco], que se usa na preparação de medicamentos, mas muito raramente para se beber"[110].

Ainda em relação a esse tipo de analogia do *phármakon* com o vinho, conforme ocorre nos versos de *As Bacantes*, Platão, nas *Leis* (I. 649 a-b), irá propor que o vinho pode ser um *phármakon* para o medo e que esse *phármakon* não pode ser engendrado pelas mãos de nenhum mago, mas somente pelo próprio deus Dioniso.

E, nesse mesmo texto, um pouco adiante (II. 666 b), Platão inusitadamente proporá que "os menores de dezoito anos" sejam proibidos de usufruir desse *phármakon* dionisíaco (*tón oínon phármakon*). Sendo recomendado somente a partir dos quarenta

[108] No verso 772 o adivinho Tirésias atribuirá ao vinho o poder de *"acabar com a dor"* (παυσίλῡπον).

[109] Cf. em *Dioniso*. Hinos Homéricos (2010, pág. 342-343).

[110] Segundo Diógenes (VI. 17), entre os livros escritos por Antístenes um foi dedicado *a "Sobre o uso do vinho, ou Sobre a Embriaguez"*. Trad. C. G. Gual.

anos, tendo se alimentado bem, invocar a outros deuses, em particular ao deus Dioniso, que deu de presente o vinho aos homens, como um "medicamento auxiliar contra a velhice"; um fármaco rejuvenescedor.

E Dioniso, como diz Eurípides, se ocupa guiando o seu "cortejo na dança, na medida em que sorri ao som da flauta" aquietando os ânimos "com o líquido que corre do vaso de vinho, despejando o sono de *Hýpnos* sobre todos" (*Bacantes*. 379-86) [111].

A seguir, serão examinadas ocorrências do *phármakon* nos textos hipocráticos, às quais relacionaremos e cotejaremos com alguns excertos dos textos antigos.

[111] Trad. T. Vieira.

## 1.3- O *phármakon* na Medicina Antiga

Norteadas por passagens do *Corpus* Hipocrático, as reflexões seguintes encerram o primeiro capítulo da tese, que é dedicado ao mapeamento e ao exame de ocorrências do *phármakon* na poesia e medicina grega antiga.

Serão observadas agora proximidades entre os campos de saber médico e filosófico, já na antiguidade, considerando ter existido uma confluência de temas entre a medicina e a sabedoria antiga. E essa influência, vale lembrar, é verificável não somente nos escritos de Empédocles, de Górgias e de Antifonte, como também em Platão e Aristóteles, entre outros expoentes da cultura grega, dos V e IV séculos a.C.

Iniciamos destacando uma passagem clássica do Tratado *Da Doença Sagrada*, onde são observados antigos procedimentos usados no tratamento da epilepsia. Diz o autor desse Tratado que na antiguidade grega a epilepsia ficou conhecida como "doença sagrada" pelo fato de se acreditar que ela possuía um caráter divino, ou sagrado, devendo, portanto, ser tratada mediante ações que conseguissem expulsar a "força maléfica", como, por exemplo, por intermédio dos *epaoidé* (cânticos mágicos) e das purificações ou purgações (*katharmói*). Na perspectiva hipocrática a sacralização da epilepsia parece ter se dado justamente por intermédio dos que primeiro a trataram, ou seja, teriam sido ensalmadores, "magos, purificadores, charlatães e impostores" (*Da Doença Sagrada*. 1 [Littré])[112], os que primeiramente atuaram sobre essa afecção, visando curá-la. No *Da Doença Sagrada*, se lê que, declarando que a causa da epilepsia era divina, esses indivíduos dissimulavam o fato de que na realidade nada sabiam a respeito dessa afecção, sendo esse, então, um dos motivos para que, por conveniência, se aplicassem "purificações (*katharmói*) e encantamentos por meio de cânticos" (*idem*).

[112] Trad. Henrique Fortuna Cairus.

Diz ainda o autor do Tratado que, associado a esses procedimentos, os ditos curandeiros prescreviam coisas como "não portar vestes negras", uma vez que essa cor lembraria a morte, e também "não se cobrir ou se vestir com pele de cabra" ou "colocar um pé sobre ou outro, nem mão sobre mão" (*idem*). Deste modo, entendeu-se que, ao prescrever tais procedimentos, esses indivíduos tinham em vista o aspecto divino da afecção, o que protegeria as suas reputações de "grandes sabedores", pois, se alguém doente se curasse com as suas prescrições e os seus encantamentos, as suas próprias glória e destreza no tratar estariam devidamente asseguradas. Mas, por outro lado, se caso algum doente viesse a morrer, a justificativa da morte estaria embasada no caráter divino que era atribuído à afecção, considerando-se que, se nenhum *phármakon* havia sido ministrado, seja em forma de alimento ou de bebida, e, se também não haviam sido prescritos banhos calmantes, os causadores da morte não seriam eles (magos, purificadores e ensalmadores), mas, sim, os deuses (*idem*).

Assim, na perspectiva hipocrática, a impostura estaria no fato de que esses indivíduos se propunham a tratar essa enfermidade como se mais sagrada do que outras ela fosse[113], sem levar em consideração que as afecções humanas "provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam" e que, na realidade, "cada (doença) tem a sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável", muito embora a maior parte possa ser curada através dos mesmos fatores dos quais surge (*Da Doença Sagrada*. 18. Littré [21 Jones]). É importante destacar aqui que a *phýsis*, significando a natureza e o fluxo de suas forças, era ela mesma divina, sem a necessidade de intervenção de alguma

[113] Onde Pedro Laín Entralgo (1987: 140) propõe que, para a medicina hipocrática, a *phýsis* era tanto *"a natureza do conjunto de todas as coisas"* assim como a *"natureza de casa coisa em particular"*, considerando-se que, para os gregos, a *phýsis* era, ao mesmo tempo, unitária, geradora, harmoniosa e também divina.

divindade que lhe seja exterior, na medida em que agia necessariamente sobre os corpos.

Como aponta Cairus, em sua tese (1999:115)[114], mesmo tendo havido por parte da medicina hipocrática um movimento de "laicização da nosologia", não se deve esquecer que essa abordagem envolveu uma série de fatores relevantes para a formação do ambiente cultural grego, no século V a.C. Cabendo apontar que foi precisamente nesse contexto cultural, que coincidiu com o florescimento da sofística em Atenas[115], que a arte médica mostrou-se altamente receptiva a considerar que diversas variáveis estavam envolvidas no fluxo das relações entre os homens e o seu meio, sendo adotada, no entanto, a esse respeito, uma perspectiva metodológica de investigação que se baseava no princípio de que é possível conceber, pensar e buscar conhecer, com alguma profundidade, a natureza do homem, isto é, uma φύσις τοῦ ἀνθρώπου. Para Werner Jaeger (2003:1006-07), a perspectiva de uma "natureza humana", tão cara a medicina hipocrática, era algo perfeitamente observável na *paidéia* dos sofistas, o que se constataria, segundo Jaeger, na escrita de Tucídides, ele mesmo, vale lembrar, um provável discípulo de Górgias e de Antifonte. Além disso, no que alude à ação médica sobre a natureza humana, deve-se levar em consideração que, bem antes de Hipócrates, males já eram tratados com remédios que eram aplicados com base em observações, raciocínios e até mesmo previsões, sendo que, em muitos casos, à ação do *phármakon* se juntavam cantos ritualísticos (*epaoidé*) e palavras tranquilizadoras, tal como se pode ler em inúmeras passagens de Homero, isto é, de nossa mais antiga referência textual, sobre essa espécie de procedimento, na língua grega.

---

[114] Cf. também, em Cairus (2005:131-132).

[115] De acordo com Wilson Ribeiro Jr. é plausível que Hipócrates de Cós tenha sido contemporâneo de Sócrates (2005: 22), sendo que, o próprio Platão, sugestivamente dramatiza um personagem Hipócrates, em seu drama Protágoras.

Posto isso, cogita-se que um dos principais fatores que contribuiu para a formação do *êthos* paradigmático que a arte médica conquistou entre os gregos foi essa "matização do conceito de *phýsis*" (2005: 131), que acabou, de certo modo, transpondo para o corpo e para psiquê humanas um olhar investigativo que antigos fisiólogos pré-socráticos direcionaram privilegiadamente para fora de si mesmos, isto é, para o ordenamento do universo físico, com a intenção de tentar compreender as leis que geriam o seu funcionamento. A título de ilustração dessa perspectiva investigativa tem-se a clássica passagem do drama *Fedro* (270 c), onde, comparando medicina e retórica, o personagem Sócrates literalmente alude ao "método" de investigação de Hipócrates[116], a partir do que reconhece Sócrates ser necessário buscar compreender as naturezas do corpo e da psiquê, para que, quando fosse o caso, fármacos adequados pudessem ser aplicados com eficácia[117]. Dessa alusão de Platão ao método hipocrático, interessa destacar a noção cara, para a medicina antiga, de que, sem uma análise, isto é, sem um exame atento das complexas relações de forças envolvidas no que se entende como ação e reação de uma coisa ou agente sobre os corpos e mentes, o caminho (método) de investigação para se tentar compreender esses fenômenos tenderia a se assemelhar ao dos que andam sem saber onde pisam (*ibidem*).

Assim, refletindo sobre a mudança de direção nessa busca por saber sobre humanos e suas afecções, Canguilhem (2009: 10) proporá que é com a medicina antiga, hipocrática, que se introduz um deslocamento de perspectivas que pode ser definido como uma substituição da "concepção ontológica da doença" por uma perspectiva dinâmica "não mais localizante", mas, sim, totalizante, no dizer de Canguilhem. E essa

[116] Considerando as controversas datações acerca da vida e da atuação do médico Hipócrates de Cós, opto por adotar a indicação de Wilson A. Ribeiro Júnior (2005: 11), que localiza o florescimento e atuação de Hipócrates aproximadamente no período da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C).

[117] Nesse caso, segundo o personagem Sócrates, os remédios adequados para a psiquê deveriam ser os discursos fundados em um conhecimento verdadeiro, ideal.

perspectiva dinâmica e totalizante acerca da vida humana teria como pedra fundamental justamente a concepção de que a natureza, isto é, a *phýsis*, seria harmonia e equilíbrio, tanto nos humanos como fora deles. Sendo assim, uma vez ocorrendo alguma desordem ou perturbação desse equilíbrio ter-se-ia a doença, não estando ela, entretanto, localizada em uma parte fixa do homem, uma vez que na verdade essa desarmonia "estaria em todo homem e seria toda dele" (*idem*).

Recuando essas observações de Canguilhem às ideias de Górgias, pode-se entender o porquê do *Elogio de Helena* apresentar, já no seu *proêmio*, traços afins de uma perspectiva médica que era receptiva à ideia de harmonia e ordenamento, tanto no que alude a uma comunidade, como também a individualidade humana. Nesse texto, a noção de equilíbrio é proporcionada na imagem do bom ordenamento (*kósmos*) e disposição do corpo político (*pólis*), cuja harmonia, no dizer de Górgias, se encontraria na coragem dos cidadãos (§1). Sendo que, no caso, Górgias transporá essa imagem para o corpo humano, tendo esse, na beleza, um aspecto fundamental de equilíbrio, de modo bastante análogo ao da psiquê, que, por sua vez, encontraria a sua harmonia na sabedoria (*sophía*). De modo similar, também dirá Górgias (*idem*) que as ações humanas têm a sua ordem na excelência (*aretê*), enquanto que a linguagem (*lógos*), em sendo um *phármakon* para o psiquismo (§14), teria o seu ordenamento na verdade (*alétheia*).

Considerado em alguns meios como um texto de mero exercício retórico esse escrito de Górgias apresenta uma diversidade de reflexões fronteiriças com o saber médico, tal como a que sugere que, sendo imersa e constituída pela linguagem, a natureza humana se caracterizaria por buscar equilíbrio em diversas esferas e diferentes espaços, podendo afetar ou ser afetado, seja por intermédio da interação dos corpos, seja através da veiculação das linguagens, falada, escrita ou imagética. Entre outras coisas,

Górgias propôs que humanos se afetam incessantemente, uns aos outros, nos teatros, na cidade, nos templos, nos tribunais, assim como nas assembléias ou nos espaços destinados ao ensino. Assim, apontando para uma espécie de alteridade polarizada que é característica das relações humanas Górgias teria indicado que a capacidade de afeccionar o outro também seria capaz de fabricar harmonia, que aqui designamos por saúde, como, pelo contrário, poderia fazer adoecer, seja debilitando um corpo coletivo, uma cidade, seja afetando humanos individualmente, no que se inclui a capacidade de condução do psiquismo via palavras. Afinal, entre outras, Górgias nos coloca a seguinte questão: podendo fazer adoecer ou curar (§8-10), tal como fazem as drogas que expulsam do corpo determinados humores (§14), a língua humana é ou não "o menor e mais potente de todos os corpos" (§8)? Entretanto, mesmo sendo visíveis as influências do saber médico na escrita de Górgias, o pouco que as fontes antigas que restaram oferecem, em termos de uma ligação desse siciliano com alguma tradição médica antiga, se resume a alusão teatral de Platão, no *Górgias* (456 b) , quando ele diz que Górgias por vezes agia em parceria com um irmão, que era médico, além de outra referência encontrada em um verbete, da biblioteca bizantina *Suda*, sobre Hipócrates, onde se lê a respeito de uma relação de ensino que supostamente teria ocorrido entre Górgias e esse médico, líder da Escola de Cós.

Diz a *Suda* (564) que:

> <Ἱπποκράτης,> Κῷος, ἰατρός, Ἡρακλείδου υἱός. προτετάχθω γὰρ καὶ τοῦ πάππου, τοῦ Ἡρακλείδου πατρός, εἰ καὶ ὁμώνυμος ἦν, διὰ τὸ ἀστέρα καὶ φῶς τῆς βιωφελεστάτης ἰατρικῆς γενέσθαι. ἀπόγονος δὲ Χρύσου τοὔνομα καὶ Ἐλάφου, τοῦ ἐκείνου παιδός, ἰατρῶν καὶ αὐτῶν. οὗτος μαθητὴς γέγονε τὸ μὲν πρῶτον τοῦ πατρός, μετὰ δὲ ταῦτα Ἡροδίκου τοῦ Σηλυβριανοῦ καὶ Γοργίου τοῦ Λεοντίνου, ῥήτορος καὶ φιλοσόφου.
>
> Hipócrates de Cós, médico, filho de Heraclides. Que ele seja mencionado também antes do avô, pai de Heraclides (se ele era seu homônimo), pois se tornou astro e luz daquela medicina mais útil à vida. Descendente de um tal Criso e de seu filho Éfalo, médicos ele também, tornou-se primeiramente

> discípulo de seu pai; depois disso, de Heródico de Selúmbria e de Górgias Leontino, rétor e filósofo[118].

Sobre essa passagem da *Suda*, cabe também apontar fontes que ligam Górgias a Empédocles, propondo ter ocorrido uma troca de conhecimentos entre ambos. Essa possibilidade parece encontrar algum respaldo no fato de que esses dois pensadores eram sicilianos que exerceram atividades políticas em suas respectivas cidades nativas, na Magna Grécia, na mesma época, onde talvez tenham tido algum contato com o pitagorismo.

Destarte, retomamos o exame das ocorrências do *phármakon* no *Da Doença Sagrada* (1 Littré [3 Jones]) observando como que para poder mostrar o aspecto paradoxal da hipótese de que a epilepsia seria causada por um deus o autor do Tratado constrói um argumento que diferirá do óbice feito à falta de conhecimento dos que tratavam essa afecção por intermédio dos cânticos e da magia. A questão colocada é: ora, se as purificações e as palavras mágicas conseguem afastar as doenças, o que impede, que com os mesmos artifícios, não se produzam males que recaiam sobre os homens? E, se nada impede que se produzam esses males, como sustentar a tese da origem divina dessa afecção? Pois, uma vez que um indivíduo fosse capaz de curar a epilepsia com purificações e magia, utilizando ensalmos (*epaoidé*), seria esperado que esse indivíduo tivesse o mesmo poder para realizar o contrário dessa ação, se assim o desejasse fazer. Nesse caso, a possibilidade de que a verdadeira causa dessa afecção fosse divina estaria totalmente descartada, cabendo lembrar que esse poder ambivalente é uma das características do saber como *tékhne*, tal como é sugerido pelo personagem Sócrates, de Platão[119].

---

[118] Trad. Wilson A. Ribeiro Júnior.

[119] Sobre isso cf. no drama *Íon* (531 a – 533 d).

Posto isso, cabe abrir um parêntese para meditarmos sobre duas passagens do Tratado hipocrático *Sobre a Medicina Antiga*, onde o autor questiona atores de campos de saberes da época, duvidando das suas capacidades de teorizar e escrever com conhecimento de causa sobre a arte médica. O tom das objeções lembra em algo o que Platão costumou usar na escrita dos seus dramas, para referir-se ao grupo de mestres itinerantes que, sob uma designação pejorativa de "sofistas", representavam o que ele entendia ser uma face degenerada e mercantilizada do saber que se disseminou em certo momento na Ática. Porém, na escrita hipocrática, serão os pretensos médicos e sofistas, cujos discursos tendem para a filosofia, os que falam e escrevem sobre a *tékhne* médica, sem conhecê-la, de fato. Chamando a atenção que, referindo-se a um plural de pensadores e não a um somente, o autor do Tratado destaque o nome de Empédocles como um dos que postulavam o saber médico sem o possuir, de fato.

Qualificado por tradições, não somente como filósofo, mas, também, como sofista, mago, político, poeta e médico, no *Sobre a Medicina Antiga* Empédocles é avaliado negativamente devido ao que o autor desse Tratado interpreta como uma postura equivocada, uma vez que Empédocles teria se pautado por excessivas generalizações que transpunham especulações filosóficas sobre o homem, e o real que o envolve, para a perspectiva médica.

Sob a ótica hipocrática, lê-se que:

> Ὁκόσοι ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν σφίσιν αὐτέοισιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ, θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ὑγρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ἄλλ' ὅ τι ἂν ἐθέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες, τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίης τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νούσων τε καὶ τοῦ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτέην, ἓν ἢ δύο προθέμενοi, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶν ἁμαρτάνοντες· μάλιστα δὲ ἄξιον μέμψασθαι, ὅτι ἀμφὶ τέχνης ἐούσης, ᾗ χρέονταί τε πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργούς.
>
> Los que han pretendido hablar o escribir de medicina basando su explicacion en postulados como ≪lo caliente y lo frio≫, ≪lo humedo y lo seco≫ o cualquier otro, cometen errores de bulto en muchas de sus afirmaciones por querer reducir al minimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo origen, en base a uno o dos postulados

> Pero son todavia mas criticables porque se equivocan en un arte que ya existe, un arte del que todos se sirven en momentos cruciales y por el que sus practicantes[120] y profesionales expertos son tenidos en gran estima[121].

(*Sobre a Medicina Antiga*. 1)

E, ainda, um pouco mais a frente no mesmo Tratado, lê-se o autor do texto completar as suas objeções com a seguinte observação:

> Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατὸν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῇ ἢ ἰητρῷ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἧσσον νομίζω τῇ ἰητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ.
>
> Dicen algunos medicos y sabios que no seria posible saber medicina sin saber que es el hombre; que, por el contrario,eso es algo que debe aprender el que quiera curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la filosofia como es *el caso* de Empedocles y otros que en sus tratados *Sobre la naturaleza* han descrito desde el origen que es el hombre, como llego a existir y de que fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y medicos han dicho y escrito sobre la naturaleza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la "literatura" [122].

(*ibidem,* 20)

Notadamente a crítica aqui parece ir além de simplesmente apontar a inconsistência de teorizações sobre a *phýsis*, por parte de pensadores que escreveram Tratados *Sobre a Natureza*. Pois, como aponta o autor do *Sobre a Medicina Antiga,* a arte médica contempla um saber específico sobre o homem, envolvendo não somente uma natureza humana, como também as suas relações com a natureza física do mundo,

[120] O termo aqui é χειροτέχνης, que também pode ser traduzido por "*artífice manual*".

[121] Trad. M. D. Lara Nava.

[122] Traduzido como "*literatura*", por Lara Nava, o termo γραφικῇ também tem o significado de "escritura" ou de "pintura" (cf. no drama Górgias [450 c 10] uma alusão a γραφικῇ como arte da pintura, na tradução de C. A. Nunes).

que lhe é exterior. Assim, para estar correta no que se refere às afecções e ocasiões em que elas se desenvolvem, a abordagem desses "médicos e sofistas" deveria ser a de quem investiga metodologicamente de acordo com uma concepção pluralista, e mobilista, concebendo que, tanto os humanos, que são possuidores de organismos em constante fluxo, não são compostos por uma só raiz[123] ou grupo de humores[124], como também as forças naturais que agem sobre eles, e com eles, humanos, também não são unas.

Diante disso, podemos vislumbrar pelos menos um dos motivos de ter Hipócrates questionado determinadas abstrações orientadas por ideias monistas, que visavam compreender as enfermidades baseando-se na hipótese de uma nascente fixa, ou localizável, das mesmas.

E, a respeito disso, no Tratado *Da Natureza do Homem* (2) pode-se ler que[125]:

> Τῶν δὲ ἰητρῶν οἱ μέν τινες λέγουσιν, ὡς ὤνθρωπος αἷμα μοῦνόν ἐστιν, οἱ δ' αὐτέων χολήν φασιν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἔνιοι δέ τινες φλέγμα· ἐπίλογον δὲ ποιεῦνται καὶ οὗτοι πάντες τὸν αὐτόν· ἓν γάρ τι εἶναί φασιν, ὅ τι ἕκαστος αὐτέων βούλεται ὀνομάσας, καὶ τοῦτο ἓν ἐὸν μεταλλάσσειν τὴν ἰδέην καὶ τὴν δύναμιν, ἀναγκαζόμενον ὑπό τε τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ γίνεσθαι καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ παντοῖόν τι ἄλλο. Ἐμοὶ δὲ οὐδὲ ταῦτα δοκέει ὧδε ἔχειν· οἱ μὲν οὖν πλεῖστοι τοιαῦτά τινα καὶ ἔτι ἐγγύτατα τουτέων ἀποφαίνονται. Ἐγὼ δέ φημι, εἰ ἓν ἦν ὁ ἄνθρωπος, οὐδέποτ' ἂν ἤλγεεν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν ὑφ' ὅτου ἀλγήσειεν ἓν ἐών· εἰ δ' οὖν καὶ ἀλγήσειεν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἰώμενον ἓν εἶναι· νυνὶ δὲ πολλά· πολλὰ γάρ ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντα, ἃ, ὁκόταν ὑπ' ἀλλήλων παρὰ φύσιν θερμαίνηταί τε καὶ ψύχηται, καὶ ξηραίνηταί τε καὶ ὑγραίνηται, νούσους τίκτει· ὥστε πολλαὶ μὲν ἰδέαι τῶν νουσημάτων, πολλὴ δὲ καὶ ἡ ἴησις αὐτέων ἐστίν.
>
> Alguns médicos dizem que o homem é apenas sangue; outros afirmam ser o homem bile; outros ainda, fleuma, e chegam todos eles, à mesma conclusão; com efeito, dizem haver uma substância, a qual cada um quer nomear a sua maneira, e esta substância, sendo uma, muda o aspecto e a propriedade,

[123] Destaco a ressalva feita por Cairus, de que *"a teoria dos quatro elementos só é adotada por Hipócrates em uma fase tardia de sua trajetória de médico"*, uma vez que é uma teoria que não é encontrada nos primeiros livros de Hipócrates (2005. pg. 40).

[124] Tal como se pode ler no poema *Sobre a Natureza*, de Empédocles, atribui-se à tradição pitagórica o postulado das quatro raízes constituintes do real (água, fogo, terra e ar), elementos esses que teriam conexão direta com quatro qualidades, a saber: o úmido estaria relacionado com a água, o quente com o fogo, o seco com a terra e o frio com o ar. De certo modo, essa é também uma perspectiva meteorológica, presente na classificação das quatro estações do ano.

[125] Trad. Henrique Fortuna Cairus.

> coagida pelo frio e pelo calor, e se torna doce e amarga, clara e escura, e toma toda sorte de outros característicos. Não me parece, no entanto, serem estas coisas assim. A maioria demonstra estas coisas e ainda outras muito parecidas com elas, Eu, de minha parte, digo que, se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria. Pois, sendo uma unidade, não haveria por que sofrer. Se realmente sofre, é necessário que haja também um único medicamento. Mas há muitos, pois há muitas substâncias no corpo, as quais, quando, contra a natureza, mutuamente se esfriam e se esquentam, e se secam e umedecem, geram doenças; de tal modo que muitas são as formas de doenças e seus tratamentos vários.

Refletindo sobre essa passagem, não há como deixar de observar no pensamento do filósofo pitagórico e médico Alcmeon de Crotona[126] uma concepção bastante próxima a essa que é exposta no *Da Natureza do Homem*. Para Alcmeon, o equilíbrio da saúde decorreria de uma *isonomia* das forças[127]que agem sobre os corpos, considerando que a saúde seria como uma mistura simétrica de qualidades naturais[128], enquanto que o reinado de uma só força (*monarchía*), por outro lado, seria o fator desencadeador da enfermidade, uma vez que essa sobreviria devido ao excesso de calor ou de frio, assim como, por exemplo, devido ao abuso ou a falta de alimento, ou às influências de certas águas, ou ao esgotamento físico, ou às violências e coisas similares (DK B 4)[129].

Retomamos agora a passagem do *Sobre a Medicina Antiga* onde Empédocles é citado como um dos que escreveram Tratados *Sobre a Natureza* sem conseguir, no entanto, tratar da *tékhne* médica com propriedade. Destaco aqui um comentário de Galeno de Pérgamo onde ele aponta para um elemento terceiro que pareceu se interpor,

---

[126] Na introdução da tradução do texto hipocrático *Sobre a Medicina Antiga*, por Lara Nava, Carlos García Gual nos lembra de que na cidade de Crotona, onde supostamente viveu por um tempo Pitágoras, floresceu uma escola médica italiana, provavelmente anterior a escola de Hipócrates. A essa geração supostamente anterior a Hipócrates teriam pertencido Alcmeon de Crotona, Empédocles de Agrigento e Diógenes de Apolônio, apenas para citar os nomes tradicionalmente ligados à filosofia pré-socrática (cf. em *Tratados Hipocráticos* I. Madrid: Ed. Gredos. 1983, pgs. 45-48).

[127] Seriam essas o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo, o doce, e os demais.

[128] Refere-se Alcmeon ao poder de propriedades como *"o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo, o doce e os demais"*.

[129] Trad. Alberto Bernabé.

de algum modo, entre a notória rivalidade que existiu entre a tradição médica de Cós, principiada com Hipócrates, e a escola médica de Cnidos. Segundo Galeno[130], na antiguidade grega existiu uma grande rivalidade entre as escolas médicas de Cós e de Cnidos, ambas "desejando mutuamente obter a vitória no número de descobertas". Porém, Galeno também diz que, movida pela "boa inveja", tal como a que alude Hesíodo, no poema *Os Trabalhos e os Dias*[131], rivalizou com essas escolas médicas de Cós e de Cnidos uma terceira tradição médica, de italiotas sicilianos, que tinha entre os seus membros, segundo Galeno, Acrôn de Agrigento, Pausânias[132], Filistíon[133]e Empédocles de Agrigento[134], entre outros médicos. Dessa fala de Galeno, interessa-nos a menção feita a Empédocles, enquanto membro dessa tradição médica siciliana[135], uma vez que essa alusão vai de encontro com a observação feita pelo autor do *Sobre a Medicina Antiga*, de que Empédocles seria um dos médicos, sofistas, que filosofavam e escreviam não só a respeito da natureza física, como também sobre a natureza humana, isto é, a sua origem, forma e funcionamento.

Ora, mesmo não havendo notícias de nenhum Tratado preservado dessa escola médica siciliana, tem-se, por outro lado, além dos fragmentos de Empédocles, diversos testemunhos que permitem aproximar essa tradição médica de determinadas práticas atribuídas à seita pitagórica. Em um desses testemunhos, Jâmblico (*VP*, 16. 64)[136] nos diz que os pitagóricos possuíam uma espécie de saber proto-científico pautado por uma

---

[130] Cf. em *Methodos Medendi* (X 5-6). Trad. de N. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce e C. E. Lan.

[131] Trata-se de uma referência que o poeta faz à "*boa Éris*", a que estimula disputas sadias onde o que se visa é a superação e não a aniquilação mesquinha do rival (cf. em 11 e ss).

[132] Cf. uma citação, por Diógenes (VIII. 61) de Pausânias como um asclepíade.

[133] Galeno cita esse médico da escola siciliana no seu *Sobre as Qualidades Naturais* (II. 110).

[134] Cf. em Diógenes (VIII. 65) e também em Plínio. (*História Natural*. XXIX. 1,5).

[135] Cf. em Galeno (*De elem. sec. Hipp*. I 9).

[136] Em uma seção posterior, onde serão examinadas algumas relações da sofística com a antiga tradição retórica siciliana, esses testemunhos de Jâmblico serão observados com detalhes.

proporcionalização matemática das notações musicais, onde os cânticos (*epaoidé*), tal como uns *phármaka*, eram usados terapeuticamente de um modo sensivelmente distinto do que é comparado a uma impostura, no Tratado *Da Doença Sagrada*. É também Jâmblico quem descreve um hipotético episódio em que Empédocles teria demonstrado a arte *polytrópica* dos pitagóricos usando música instrumentalizada, acompanhada por sua voz, para conseguir dissipar o afeto de ódio[137]que contaminara a psiquê de um jovem[138]. Essa mesma potência do *lógos* (discurso) que contém musicalidade é descrita por Górgias, no *Elogio de Helena* (§10), quando ele se refere aos cânticos encantatórios (*lógos epodé*) que são inspirados por deuses, isto é, sobre uma capacidade das palavras possuidoras de musicalidade para produzir prazer e afastar a dor. Segundo Górgias, imprimindo aquilo o que bem quisesse na psiquê, essa potência dava a impressão de ser um fruto de feitiçaria (*goetéia*), ou magia (*magéia*).

Em outro testemunho, Diógenes conta que, em certa ocasião, Empédocles remediou uma peste que estava provocando mortes e doenças na colônia siciliana de Selinuntes[139]. A fonte desse mal, diz Diógenes, teria sido o odor fétido propagado no ar por um rio local que se encontrava com as águas totalmente poluídas. E, na verdade, o engenho de Empédocles pode ser pensado à parte de práticas mágicas, uma vez que se observe que a sua suposta intervenção poderia ter sido a de projetar meios para que as

[137] A droga citada por Jâmblico, nessa passagem, é a mesma que Homero diz ter sido usada por Helena, quando do episódio em que a rainha misturou o *phármakon nepenthes* ao vinho que seria servido aos seus convidados, para que, livres das dores e da cólera, eles pudessem se acalmar e se entregar ao prazer de escutar as palavras. Para comparar as ocorrências, cf. em Jâmblico (*VP.* 113) e na *Odisseia* (IV, 119-221).

[138] Esse relato de Jâmblico liga os saberes de Empédocles à seita pitagórica que foi difundida na região da Sicília, assim como sugere o quão próximas estavam certas perspectivas de Empédocles e de Górgias, no que diz respeito tanto aos estilos poéticos com os quais eles se manifestavam politicamente como também no que alude a concepção de que a musicalidade e a linguagem humana eram capazes de agir como um potente remédio para as mentes (*VP*. 25).

[139] Selinunte era uma das mais importantes colônias gregas, na Sicília. Era uma cidade vizinha da Agrigento, terra natal de Empédocles.

águas límpidas de dois rios vizinhos confluíssem para o rio que se encontrava com as águas putrefatas, purificando-o (D. L., VIII. 70):

> οἷς Σελινουντίοις ἐμπεσόντος λοιμοῦ διὰ τὰς ἀπὸ τοῦ παρακειμένου ποταμοῦ δυσωδίας, ὥστε καὶ αὐτοὺς φθείρεσθαι καὶ τὰς γυναῖκας δυστοκεῖν, ἐπινοῆσαι τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ δύο τινὰς ποταμοὺς τῶν σύνεγγυς ἐπαγαγεῖν ἰδίαις δαπάναις· καὶ καταμίξαντα γλυκῆναι τὰ ῥεύματα. οὕτω δὴ λήξαντος τοῦ λοιμοῦ καὶ τῶν Σελινουντίων εὐωχουμένων ποτὲ παρὰ τῷ ποταμῷ, ἐπιφανῆναι τὸν Ἐμπεδοκλέα· τοὺς δ' ἐξαναστάντας προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καθαπερεὶ θεῷ.
>
> Al atacar la peste a los habitantes de Selinunte, a causa de las mefíticas emanaciones del vecino río, hasta tal ponto que las gentes morían y las mujeres malparían, Empédocles ideó reunir las águas de los rios próximos, a sus expensas. Y al mezclarlos saneó la corriente. Conque, em efecto, había cesado ya la peste y estaban los de Selinunte festejándolo junto al río cuando hizo su aparición Empédocles. Y ellos salieron a su encuentro para prosternarse y adorarlo como a um dios[140].

Mesmo considerando o caráter fabular que acompanha certas narrativas de Diógenes Laércio, não se deve fechar os olhos para a possibilidade de que esse seu testemunho esteja descrevendo uma ação pautada por noções de física, meteorologia e medicina, que, no caso, teriam sido aplicadas conjuntamente, e oportunamente, para se conseguir recuperar a saúde coletiva de uma comunidade, constituindo-se como uma espécie de intervenção técnica de Empédocles, sobre a natureza. Sobre esse evento, Plutarco (*De Curiositate*. 515 c) ainda acrescenta a observação de que na realidade teria sido o "conhecimento das direções do vento" o que teria ajudado a Empédocles conseguir pensar um modo de sanar os ares pestíferos que assolavam a cidade. Ainda, segundo Diógenes (VIII. 60), Empédocles era também conhecido pelo epíteto de "domador de ventos" (κωλυσανέμα), pelo fato de saber fabricar engenhos que alteravam as correntes naturais de ar, de modo que ações danosas dos ventos, sobre árvores e frutos, fossem minoradas. Em um desses testemunhos de Diógenes (VIII. 59), inclusive, lê-se que teria sido Górgias quem contou que Empédocles não somente sabia

[140] Trad. C. G. Gual.

como alterar e cessar os sopros fortes de ventos que matavam os campos, como também conhecia a arte de fabricar e usar *phármaka* capazes de prolongar a vida (DK B 111)[141].

Ora, é perceptível a proximidade desses saberes de Empédocles com algumas noções caras a medicina hipocrática, tal como elas são apresentadas no Tratado que nos é conhecido como *Águas, ares e lugares*. Desse texto, destaco aqui duas passagens em que se lê que a medicina hipocrática valia-se da capacidade de fabricar deduções e projeções futuras, fundadas na experimentação e no uso das probabilidades (*eikós*), para teorizar sobre o que seria melhor para a saúde dos indivíduos e das cidades em que eles habitavam.

Na primeira passagem, o autor do Tratado diz que: "(5) espera-se que cidades voltadas para o nascente do sol sejam mais saudáveis do que as voltadas para as Ursas e do que as que estão voltadas para os ventos quentes, se houver um estádio[142] entre elas"[143].

E, na segunda passagem, de um modo próximo ao suposto agir de Empédocles em Selinuntes, lê-se que: (6) é esperado (*eikós*) que sejam "descorados e fracos, e que tenham voz grave e rouca", os homens que habitam cidades em que as águas não sejam límpidas. Esse é um dos casos em que se pode observar o dispositivo do *eikós* sendo usado pela medicina como um encadeamento cognitivo que tem por base um saber pontual e por meta a harmonização da saúde[144]. Diferentemente do que ocorre no *Fedro*, aqui, o dispositivo do *eikós* coaduna-se ao exame metódico da natureza dos indivíduos e dos lugares em que eles vivem, na medida em que os médicos conseguem antever

[141] Esse testemunho será analisado com mais detalhes na seção da tese que trata das raízes da retórica siciliana.

[142] O que equivale, aproximadamente, a duzentos e seis metros.

[143] Trad. Henrique Fortuna Cairus e Tatiana Ribeiro.

[144] Na seção da tese que é dedicada às raízes sicilianas da retórica serão examinados pormenores do dispositivo do *eikós*, em diferentes contextos.

compleições físicas humanas baseando-se naquilo que se espera que seja, ou que seja provável, uma vez tendo a experiência e a observação lhes fornecido elementos para tal.

Visto isso, passamos agora ao exame do Tratado hipocrático *Do Decoro*, onde o termo *pharmakîtis* aparece associado à *kátharsis* (10.3). A *pharmakîtis* é um Livro de Medicamentos que se perdeu e que possuiria possivelmente um extenso catálogo de plantas e de ervas, assim como de outros medicamentos manuseados pelos hipocráticos (*Das Doenças* 9, 15, 18, 23, 28, 40, in CAIRUS. 2005:209). Desde Empédocles até Aristóteles a *kátharsis* teve diversos usos no antigo pensamento grego. Entre esses usos, os mais frequentes como "purgação" e "purificação". Vários textos hipocráticos também abordam procedimentos catárticos que têm como finalidade a reabilitação e a harmonização do corpo e da alma. Os procedimentos catárticos, assim como todos os procedimentos curativos, devem observar os momentos oportunos de ação específicos. Trata-se do reconhecimento do momento adequado e oportuno, uma qualidade que faz parte do rol das práticas que os Asclepíades deviam observar, onde alguma medida é tomada, ou, pelo contrário, onde nada se deve fazer, aguardando-se assim o momento certo do restabelecimento.

A julgar pela leitura do *Tratado do Decoro* o manuseio do *phármakon* precisa de certo saber acerca da sua composição, assim como também do seu raio de ação em relação ao objeto na qual ele será aplicado. Se relacionarmos estas recomendações que se encontram em *Do Decoro* (9 - 10), de que é desejável que se:

> Ἔστω δέ σοι εὐμνημόνευτα φάρμακά τε καὶ δυνάμιες ἁπλαῖ καὶ ἀναγεγραμμέναι, εἴπερ ἄρα ἐστὶν ἐν νόῳ καὶ τὰ περὶ νούσων ἰήσιος, καὶ οἱ τουτέων τρόποι, καὶ ὁσαχῶς καὶ ὃν τρόπον περὶ ἑκάστων ἔχουσιν· αὕτη γὰρ ἡ ἀρχὴ ἐν ἰητρικῇ καὶ μέσα καὶ τέλος. Προκατασκευάσθω δέ σοι καὶ μαλαγμάτων γένεα πρὸς τὰς ἑκάστων χρήσιας, ποτήματα τέμνειν δυνάμενα ἐξ ἀναγραφῆς ἐσκευασμένα πρὸς τὰ γένεα. Προητοιμάσθω δὲ καὶ τὰ πρὸς φαρμακίην [ἐς τὰς καθάρσιας], εἰλημμένα ἀπὸ τόπων τῶν καθηκόντων, ἐσκευασμένα εἰς ὃν δεῖ τρόπον, πρὸς τὰ γένεα καὶ τὰ μεγέθεα ἐς παλαίωσιν μεμελετημένα, τὰ δὲ πρόσφατα ὑπὸ τὸν καιρὸν, καὶ τἄλλα κατὰ λόγον.

> mantenha na memória as drogas (*phármaka*) e suas propriedades, as simples e as que estão formuladas, desde que também estejam na mente o que diz respeito á cura das doenças, seus comportamentos e, de todas as maneiras, o comportamento que elas têm em cada uma delas. Isso, em medicina, constitui princípio, meio e fim. Prepare também, antecipadamente, os tipos de emolientes para os diferentes usos. Faça poções eficazes, preparadas de acordo com a fórmula e conforme as espécies. Tenha pronta também, com antecedência, as coisas para os remédios necessários ás purgações, apanhadas nos locais convenientes e preparadas como convém, conforme as espécies e os tamanhos, para serem utilizadas por longo tempo; coisas frescas (para serem utilizadas) no momento oportuno, e o resto de forma semelhante.

Wilson Ribeiro Jr, ao comentar essa passagem, explica:

> Há tempo quando existe momento oportuno e o momento oportuno existe quando não há muito tempo. Há cura com o tempo e, às vezes, também quando há momento oportuno. É preciso certamente ser um médico atento e que saiba essas coisas – não através de uma reflexão plausível, mas através de uma longa experiência com a razão, pois a reflexão é uma lembrança composta de coisas apreendidas com a percepção[145].
>
> (In: CAIRUS, 2005, p. 221)

Ainda no mesmo tratado hipocrático *Do Decoro*, encontra-se uma passagem que aproxima literalmente a medicina da filosofia. O texto sugere que a arte médica deve ser ela própria uma prática de "amor à sabedoria". Esse excerto propõe que o médico deve conduzir a sabedoria para a medicina, do mesmo modo como a medicina deve ser conduzida para a sabedoria, uma vez que um médico que é amigo da sabedoria (*philósophos*) é igualado a um deus (*Do Decoro* 5.1 – 5.7):

> Διὸ δεῖ ἀναλαμβάνοντα τουτέων τῶν προειρημένων ἕκαστα, μετάγειν τὴν σοφίην ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίην. Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος· οὐ πολλὴ γὰρ διαφορὴ ἐπὶ τὰ ἕτερα· καὶ γὰρ ἔνι τὰ πρὸς σοφίην ἐν ἰητρικῇ πάντα, ἀφιλαργυρίη, ἐντροπὴ, ἐρυθρίησις, καταστολὴ, δόξα, κρίσις, ἡσυχίη, ἀπάντησις, καθαριότης, γνωμολογίη, εἴδησις τῶν πρὸς βίου χρηστῶν καὶ ἀναγκαίων, ἀκαθαρσίης ἀπεμπόλησις, ἀδεισιδαιμονίη, ὑπεροχὴ θεία.
>
> Retomando, portanto, cada uma das coisas ditas anteriormente, é preciso conduzir a sabedoria para a medicina e a medicina para a sabedoria, pois um médico amigo da sabedoria é igual a um deus. Não há muitas diferenças entre as duas coisas, pois todas as coisas relacionadas com a sabedoria estão na medicina: desapego ao dinheiro, modéstia, capacidade de ruborizar, circunspecção, reputação, decisão, tranquilidade, firmeza diante de oposição, pureza, linguagem sentenciosa, conhecimento das coisas úteis e necessárias a

[145] *Preceitos*. 1.

> vida, rejeição à impureza, capacidade de retribuição, ausência de superstição, superioridade divina[146].

Esta passagem possivelmente tem influências da importância que os filósofos estóicos davam a prática médica. Wilson Ribeiro Jr (in CAIRUS, 2005: 206), ao comentar a interpretação que Lara Nava faz do capítulo 5 do *Tratado do Decoro*[147], lembra que os estóicos entendiam que somente os sábios tinham a capacidade de exercer apropriadamente uma atividade; do que deriva a relação entre sabedoria e medicina.

Concluindo, acerca desse exame do *phármakon* no contexto da medicina antiga, observamos que Platão legou um testemunho da influência que a medicina exerceu sobre a filosofia, também quando representou Sócrates (*Protágoras*. 311 b-c) induzindo um jovem personagem, sugestivamente chamado Hipócrates, a responder, afinal, o que ele, Hipócrates, esperaria aprender do médico Hipócrates ao lhe pagar pelo ensino. No drama *Protágoras*, o jovem Hipócrates responde a Sócrates: "aprender medicina". O contexto deste diálogo trata da ida deste jovem até a presença de Protágoras de Abdera, a quem, segundo Platão, este desejava, mediante remuneração, tomar como mestre. Como lembra Wilson Ribeiro, "Hipócrates se dispunha a aceitar discípulos em troca de pagamento, como os sofistas mais famosos" (In: CAIRUS. 2005:22).

Nesse aspecto, sob a pena de Platão, sofística e filosofia se afastavam, em suas respectivas recepções dos conhecimentos médicos, tendo sido o recebimento de pagamento, por parte dos mestres sofistas, um importante ponto de tensão que a escrita

---

[146] Trad. W. Ribeiro Jr (in CAIRUS. 2005: 195).

[147] Cf. em LARA NAVA, M. D. (*Sobre la decência*. In: GARCIA GUAL, C. [Ed.], *Tratados hipocráticos* I. Madrid: Gredos, 1983. p 183-210).

platônica registrou, talvez, quem sabe, no esforço de desconstruir uma identificação que existiu entre Sócrates e a sofística, antes mesmo que Platão disseminasse o que se tornaria o seu próprio conceito negativo de "sofista". E esse conceito, diga-se de passagem, não foi construído por Platão somente em bases depreciativas, mas também em termos bastante enigmáticos, e até ambivalentes, tal como ocorre, por exemplo, quando *Eros*, sendo o deus patrono dos buscadores da sabedoria, é definido, na escrita platônica, tanto como um filósofo, como um sofista, um feiticeiro terrível (*pharmakéu*) que é "caçador de homens e fértil em ardis" (*Banquete*. 203 d). Cabendo aqui lembrar que, na escrita de Górgias, o deus Eros é referido não como um deus paradigmático para os buscadores do saber, mas sim como uma força divina, arrebatadora, capaz não somente de fabricar deleite como também de desorganizar a psiquê com a "visão de belos corpos que comunicam à alma seu ardor e avidez". Assim, para Górgias, *Eros* tem também o poder de entorpecer, tal como uma droga, sendo capaz de seduzir e encantar, assim como de promover sofrimentos e doenças terríveis, ou mesmo loucuras incuráveis, como no caso de determinadas paixões (*Elogio de Helena*.§16 –19).

Dessa maneira, é possível compreender a arte médica como um tipo de *tékhne* específica, um saber que necessita da intuição decorrente de longos períodos de observação, assim como de conhecimento teórico, contemplativo, para que seja uma arte transmissível, isto é, ensinável[148].

É também parte da arte médica a virtude da expectativa, que decorre justamente de uma base de conhecimento, tanto teórico como empírico, onde o *eikós*, significando o que é provável ou esperado, se constitui como grande aliado dos prognósticos, à medida que participa das ações onde se faz importante a previsão.

[148] Sobre isso, Aristóteles sugere que (*Metafísica*. 981 5. Trad. G. Reale) se produz a arte quando, "*de muitas observações da experiência*, *forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes*".

É possível que uma lida tão próxima com o enigma da morte, como é o caso desta arte, tenha despertado um grande fascínio nos antigos sábios gregos. Uma vez que a morte é um fenômeno sem respostas definitivas e que se encontra fora do alcance de um saber mais profundo. Trata-se, pelo que se vê, de um fenômeno que oculta e que desintegra aquilo que antes aparecia como ser integral, configurando-se como uma questão que provoca resistências para ser pensada, devido às dificuldades de se obter respostas sobre ela.

Foi servindo-se também da terminologia médica que Górgias construiu sua tese de que a linguagem age como um remédio no psiquismo, uma vez que os discursos são soberanos entre os humanos (*ibidem*, § 8). Afinal, usando palavras, as pessoas produzem afetos, interagem, filosofam, deliberam, debatem, promovem acordos, expõe divergências e realizam contendas. Entretanto, ao propor limites para o alcance da linguagem, tal como faz na *Defesa de Palamedes* (§35) afirmando ser impossível que os discursos garantam que a verdade dos fatos se mostre pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, Górgias parece apontar para um hiato praticamente intransponível entre as palavras, as coisas e os eventos, considerando o fato de que, mesmo subsistindo, a linguagem é sempre diferente do subsistente, jamais sendo capaz de dar conta por completo de sua pluralidade (*Tratado do não ser*. §85 - 86).

A partir da poesia de Platão, a concepção gorgiana da linguagem como uma soberana no universo humano seria sensivelmente descontextualizada, adquirindo um sentido negativo. Sob a sua pena, essa potência das palavras apontada por Górgias acabaria sendo associada à prática e à transmissão da arte retórica, um saber próprio dos

sofistas que acabaria sendo qualificado por Platão como uma simples rotina de procedimentos linguísticos que carecia de um devido rigor técnico[149].

Encerra-se aqui o capítulo dedicado ao exame das ocorrências de *phármakon* no *Corpus* antigo para se iniciar uma seção da Tese em que se realizará uma leitura sobre a antiga sofística; algumas das suas raízes e particularidades.

[149] Refiro-me aqui às comparações que Platão faz no diálogo *Górgias*, entre a retórica e a filosofia, que culmina na desconsideração da sofística, enquanto campo de saber pautado pela *tékhne*.

## 2- RAÍZES SOFÍSTICAS

### 2.1- Que foram os sofistas?

Não é uma tarefa simples analisar as atividades e os pensamentos dos sofistas que atuaram na Grécia Antiga. Logo no início da introdução do seu livro, *O Movimento Sofista*, Kerferd observa as dificuldades de precisar detalhes das doutrinas, dos estilos e dos pensamentos dos sofistas. Dois obstáculos são apontados por Kerferd, para descrever as ideias desses pensadores. O primeiro desses obstáculos é a carência de textos redigidos por sofistas, fato esse que teria colaborado para que se estabelecesse certa dependência da "leitura de fragmentos insignificantes" e de resumos, por vezes, "obscuros, ou discutíveis", acerca das suas doutrinas (2003 [1981]: 9-10). Enquanto que a segunda dificuldade decorreria da situação inusitada que o poder do gênio literário de Platão fabricou, ao gerar caracteres e juízos sobre os sofistas, por intermédio da sua escrita dramática, onde a rivalidade e o humor se misturam, tal como em Aristófanes. E, sobre esse aspecto, é interessante não nos esquecermos que os dramas de Platão são úteis para conhecer as suas perspectivas sobre certas peculiaridades dos sofistas da época de Sócrates, assim como os da sua própria época, mesmo que nem sempre Platão os nomeie em seus escritos. Sendo que, por outro lado, é um fato que a escrita de Platão é capaz de suscitar e cristalizar impressões tendenciosas sobre os sofistas, considerando-se que é difícil e talvez mesmo impossível de precisar os limites, entre o fato e a ficção, nos seus dramas.

Por sua vez, Claude Mossé recomenda prudência aos que se propõe a falar de um "movimento sofista" como um fenômeno cultural homogêneo. Sua advertência visa evitar que se imagine que os sofistas do período clássico, e especialmente a partir de Platão, tenham representado um "corpo de doutrina bem constituído", quando, na

verdade, muito pelo contrário, adverte Mossé, entre esses homens havia "sensíveis nuances que nós não poderíamos negligenciar (1987:60-61)".

Recomendação semelhante a essa nos é dada por Mario Untersteiner, quando ele sugere que "na sofística não se deve ver uma escola filosófica muito uniforme e coerente", sendo mais sensato adotar a opinião disseminada na antiguidade, "que considerava sofistas aqueles que iam de cidade em cidade na Grécia para ensinar publicamente sua sabedoria em troca de remuneração". Para Untersteiner, a grande questão seria entender em que se constituía essa *sophía*, uma vez que, sob o seu ponto de vista, "o conteúdo dessa sabedoria variava bastante, de acordo com quem a ensinava" (2012 [1967]: 21). E, cabe lembrar, esse posicionamento de Untersteiner acaba coincidindo com o de Claude Mossé, no que toca a perspectiva de não ter existido uma homogeneidade doutrinária entre os sofistas do período clássico[150].

De outro modo, Barbara Cassin (1990:10) nos oferece uma diferente imagem, que é a imagem de um movimento sofista como "um movimento de pensamento", isto é, como um processo sapiencial inovador, relativo a esses "mestres da Grécia"– para usar aqui uma expressão de Hegel (1995 [1833]: 11) – que, segundo Cassin, "na aurora pré-socrática da filosofia, seduziram e escandalizaram toda a Hélade". E, essa nova maneira de pensar introduzida pelos sofistas teria apresentado um traço marcante que foi identificado por Hegel, quando ele diz que os sofistas, a quem chamava de "mestres da sabedoria", teriam sido "os primeiros a trazer a reflexão subjetiva e o novo ensinamento de que cada um teria que agir conforme a sua própria convicção" [151]. E, essa convicção,

[150] Essa perspectiva sobre a heterogeneidade intelectual dos primeiros sofistas é compartilhada tanto por Alegre A. (*La Sofística y Sócrates. Ascenso e caida de la polis.* Barcelona: Ed. Montesinos, 1986. pg. 17) como também por Pernot, L. (*La révolution sophistique*. in *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris. Ed. Librarie Générale Française. 2000, pg. 27.)

[151] Hegel associava os processos de reflexão subjetiva estimulados pelo ensino sofístico com uma perspectiva de *"formação individual de consciências"*. Para Hegel, esse traço do ensino dos sofistas foi

no dizer de Hegel, decorreria da capacidade reflexiva de ter e de assumir opiniões diferenciadas que permitiam ao indivíduo, ao cidadão, estar "em condições de, mesmo contra a constituição em vigor, ponderar tudo em sua consciência (2008 [1821]: 211-212)" [152].

Por essa via, ao invés de se fixarem em meditações sobre a questão do "ser", como fizeram alguns pensadores eleatas, ou de refletirem privilegiadamente sobre o ordenamento da natureza, como os físicos pré-socráticos da Jônia, os sofistas tomaram para si a atividade de professores remunerados, como lembra Cassin (1990:10), apontando para a peculiaridade de serem os sofistas, em sua maioria, estrangeiros em constante trânsito, isto é, personas itinerantes. Esses indivíduos, conhecidos como "sofistas", eram possuidores de um caráter cosmopolita e negociavam os seus saberes e as suas habilidades de oradores e escritores, assim como os seus apurados conhecimentos poéticos e políticos, pelas cidades por onde passavam.

Sobre esse aspecto, nos diz Theodor Gomperz que, com a exceção da profissão e das condições em que ela era exercida na época, profissão essa que exigia o domínio sobre saberes diversos, praticamente nada ligava os sofistas entre si. Para Gomperz, tratava-se de rétores e escritores habilidosos, que, de modo "similar a jornalistas de dias atuais", estavam "sempre prontos para entrar na arena e enfrentar um combate". Esses homens acabavam convivendo mais com estrangeiros do que com os seus concidadãos, distinguindo-se dos professores do mundo moderno, tanto pela ″ausência de qualquer

---

determinante na produção da liberdade subjetiva entre os gregos da era clássica (cf. em *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UNB. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2008 [1837], pgs. 211-212).

[152] Sobre esse aspecto, Claude Mossé percebeu que o caráter ameaçador dos ensinamentos destes sofistas, se deveu o fato de que os seus ensinamentos traziam uma ameaça à tradição, uma vez que *"se afirmava o caráter relativo e puramente circunstancial das regras que regiam as sociedades humanas"*. Essa postura colocava em xeque a tradicional concepção da que aos deuses cabia a iniciativa das leis; *nomói* (1987:59).

relação, vantajosa ou nociva, com o Estado", quanto pela "impossibilidade que eles tinham de limitar-se a somente uma especialidade" (2011[1928]: 357-358)[153].

Ademais, é fato que os sofistas foram mestres de poder, pois eles sabiam como dirigir-se aos juízes, determinando muitas vezes os rumos dos debates forenses, onde a pertinência e a concisão dos argumentos eram fundamentais, além de serem, esses argumentos, eficazes substitutos para os quase insolúveis problemas relativos à carência de provas materiais e oitivas testemunhais, nas ações de tribunal. Nesse contexto, o recurso à palavra tornara-se um instrumento privilegiado, possibilitando também que os cidadãos não sucumbissem diante de pleitos[154], cujas penalidades, em alguns casos, eram fatais. Eles, os sofistas, sabiam como comover e influenciar nas ágoras. Assim como sabiam se portar, agir e falar, em uma embaixada diplomática, tornando-a bem sucedida, como o fez Górgias, acompanhado de um dos seus mestres, Tísias, quando ambos chegaram a Atenas, em 427 a. C[155].

Em suma, de um modo geral, a maior parte das descrições de atributos dos sofistas alude a qualidades que convergem para uma espécie de sabedoria na realização de "obra política" (CASSIN. 1990:7), isto é, de um *savoir faire* relacionado ao agir e ao saber ensinar a agir na pluralidade dos espaços de uma *pólis*, assim como na interação que é característica de uma massa de cidadãos que convive em uma mesma cidade. E

---

[153] Gomperz considerou que os sofistas iniciavam os seus discípulos em áreas de saber tais como *"elementos da ciência positiva, distinções gramaticais, doutrinas filosóficas dos naturalistas, interpretação e crítica de obras poéticas, sutilezas da metafísica"*. Sendo o núcleo de seus ensinamentos voltado para a "*preparação para a vida prática, sobre tudo a vida pública* (2008[1928]: 14)*"*.

[154] Apenas para atermo-nos a um círculo de personagens conhecidos, ligados à filosofia antiga, podemos, por exemplo, lembrar os casos de Protágoras (DK B4), Anaxágoras (D. L., II. 12), Antifonte de Ramnunte (Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. VIII. 68. 2-3), Andócides (cf. em PSEUDO-LÍSIAS, VI. 30), Sócrates (Platão. *Apologia de Sócrates*) e até mesmo de Aristóteles, que correu o risco de ser denunciado por motivos semelhantes a Protágoras e a Sócrates, além de uma questão que se formou em torno da morte de Alexandre (D. L. V.5).

[155] Cf. em PAUSÂNIAS (VI. 17. 8-9); DIODORO DA SICÍLIA (XII, 53. 1-5) e PLATÃO (*Hípias Maior*. 282 b-c; *Menéxeno*. 243 a), lembrando que somente Pausânias alude diretamente à presença de Tísias nessa embaixada.

claro está, que uma multiplicidade de indivíduos coabitando em uma *pólis* implica em uma heterogeneidade de interesses. Interesses que, a bem da verdade, nem sempre são harmonizáveis entre si.

Diante disso, é possível vislumbrar relações entre o crescimento de uma cidade que experimentava uma democracia[156], onde cidadãos fruíam de *isonomia*[157] e *isegoria*[158], com um aumento da busca por intervenções forenses, cujos tribunais que as julgavam passaram a ser compostos, em muitos dos casos, por cidadãos-juízes, isto é, por leigos sorteados, a partir de Péricles (462 - 461 a. C) e da "Reforma de Efialtes"[159]. Cabendo lembrar, sobre esse aspecto, que a intensificação dessa demanda por pleitos deveu-se, em parte, a um fluxo crescente de delações, de desentendimentos e disputas políticas, nessa época. É referido a esse contexto que López Eire destacará o caráter essencialmente político e democrático da oratória judiciária (2002: 14-15)[160], uma vez que nesse específico espaço político a maior parte das vezes as falas não se destinavam

[156] Conforme aponta Giovanni Casertano (2010: 35-36) a tão propalada democracia ateniense, do século V a.C, possuía suas contradições, no que tange ao ideal igualitário que norteava a sua constituição política, pois *"a democracia dizia respeito apenas a um fechado círculo de pessoas, aquelas que desfrutavam da plena cidadania"*, o que equivale a dizer que se tratava de uma minoria, uma vez que aproximadamente a quarta parte dos habitantes de Atenas desfrutava de *"livre cidadania"* (incluindo mulheres e crianças, que não participavam da vida política), enquanto que o restante era composto por escravos, de ambos os sexos, de estrangeiros e de escravos libertos.

[157] Em seu Livro II (37, 2), Tucídides diz que *"a democracia de Atenas não toma como paradigma as leis de outros, pois, nessa democracia, no que se referem às leis, todos são iguais*". Cf. também Claude Mossé (*História de una Democracia*: *Atenas*. 1987: 23), a respeito das condições para a emergência da democracia ateniense, por parte de Clístenes, na medida em que este transformou todos iguais perante a lei, igualdade essa que permitiria que a lei, ou as leis, expressassem a vontade das tribos (*demoi*).

[158] Cf. em Heródoto (V. 78, 1-5) onde se encontra uma referência à *isegoría* como algo praticamente indissociável de um princípio de *isonomía*, uma vez que, segundo Heródoto, na *pólis* a liberdade de poder se expressa pela fala, e esse tipo de liberdade *"implica em uma condição de igualdade política"*. Cf. também em Xenofonte (*Constituição dos atenienses* I. 12).

[159] Sobre a "Reforma de Efialtes" e a desconstituição parcial do Tribunal do Areópago, pode-se consultar a *Constituição dos Atenienses* (41), de Aristóteles, e *Péricles* (8) de Plutarco, ou também em Pausânias (I. 15), que comenta a diminuição dos privilégios da magistratura aristocrata do Areópago.

[160] Também M.-P. Noël enfatiza a vital importância da oratória forense, nesse contexto, não nos deixando esquecer que os tribunais atenienses acolhiam atos que seriam como símbolos dessa democracia, onde os "*processos constituiriam uma das mais importantes manifestações do poder dos dêmos em Atenas*", considerando-se que qualquer cidadão tinha legitimidade para propor uma acusação por escrito (*graphé*), com a qual, indiretamente, "*defenderia o Estado contra não importa qual adversário*" (cf. *Le Procès de Socrate*: *du fait à l'événement divers*. In La fabrique l'événement. Paris.2009. pág. 49).

aos “juízes de carreira”, mas, sim, aos cidadãos comuns, isto é, aos jurados escolhidos à sorte.

Em relação a essa crescente quantidade de delações, vale referir brevemente a figura dos acusadores profissionais que promoviam denúncias, os chamados sicofantas, delatores que contribuíram, em muito, para o aumento das demandas judiciais na Atenas do V e do IV século a.C. A esse respeito, conforme nos lembra Maria Regina Candido (2004:17-20), Teofrasto (*Caracteres*. VI: 8-9; XXVI: 5)[161] oferece uma imagem curiosa, que é a de determinados indivíduos que "se prestavam a sustentar diversos processos ao mesmo tempo (VI: 8)″ e que não se furtavam a "liderar pessoas no mercado, ao mesmo tempo em que lhes emprestavam dinheiro (VI: 9)″. Essas pessoas circulavam "em meio às festas públicas, nos mercados, nas tabernas e na ágora (2004: 17-18)", sempre buscando flagrar alguém, com recursos, em alguma situação suspeita que fosse identificada como uma violação de norma passível de denúncia, onde alguma vantagem poderia ser percebida. A esse curioso perfil, Aristóteles acrescenta um traço psicológico (*Problemata*. 952a 2-4), quando diz que os sicofantas agiam sempre com premeditação. E, também Isócrates alude a esses personagens descrevendo Sólon, a quem considerou como primeiro cidadão a ser chamado de sofista, fazendo críticas aos sicofantas que promoviam "acusações falsas". Sendo que Sólon, segundo Isócrates, havia "estabelecido leis mais duras para os sicofantas, do que para os demais", estando entre essas leis[162]: as "ações públicas ante os tesmotetas, denúncias perante o Conselho e citações diante da Assembléia Popular" (*Antidosis*. 313-315) [163]. Porém, uma das imagens mais pitorescas que nos é oferecida sobre a atuação dos sicofantas é a que se vê no drama *Críton* (44e 1- 45 a 12), quando, após perguntar a Sócrates, se ele, Sócrates,

[161] Trad. E. R. Garcia.

[162] Cf. também em Aristóteles (*Constituição dos Atenienses*. 59.3.3).

[163] Trad. J. M. Gúzman Hermida.

temia que a sua hipotética fuga da prisão fosse delatada por sicofantas, Críton diz para Sócrates não temer, caso a sua fuga viesse a se concretizar, uma vez que, segundo Críton, a quantia necessária para comprar uma fuga não era alta, pois, "os sicofantas se vendem por pouco"[164].

Assim, de um modo parecido com as deliberações na ágora, era também nesse espaço do Fórum que o cidadão portador de sua própria fala representaria a si mesmo, tanto no caso de uma *kategoría*, uma acusação, como no de uma *apología*, isto é, uma defesa, uma resposta a uma acusação. Em sua *Retórica* (1355b 1-4), Aristóteles destaca essa capacidade de articular discursos como um instrumental típico dos humanos, que podem fazer da linguagem uma arma de defesa ou de ataque, diferentemente de outros animais. Enquanto que Eurípides, em *Suplicantes* (430-438), não nos deixa esquecer que é diante de "leis que são comuns a todos os cidadãos", isto é, de leis escritas para todos, que "o pobre e o rico" se encontram em situação de "*isonomia*", podendo "o mais fraco contestar o poderoso com as mesmas palavras, se este lhe insulta"[165], uma vez tendo a justiça ao seu lado.

Porém, existiam limitações nesse tipo de organização política, uma vez que a lei não consentia aos cidadãos que eles contratassem outra pessoa para falar por eles diante de um júri, caso assim precisassem fazer. Sendo que, por outro lado, como assinala Anaxímenes em seu manual de retórica[166], a lei não obstava que se combinassem os serviços de um escritor profissional para preparar uma defesa por

[164] Trad. De C. A. Nunes.

[165] Trad. J. L. Calvo Martínez.

[166] Cf. em *Retórica a Alexandre*. XXXVI. [1444 a] 37-38. Trata-se de um manuscrito cuja redação é considerada pouco anterior a *Retórica* de Aristóteles e que possui a vantagem de ser um manual escrito por um sofista, onde constam perspectivas comuns a rétores anteriores a Aristóteles sem a preocupação taxionômica específica, de identificar e distinguir a retórica, a sofística e a filosofia (cf. em CHIRON, P. *A Retórica a Alexandre e os oradores áticos*. Trad. Marcelo Vieira Fernandes. Rev. Letras Clássicas, n. 4, p. 109-136, 2000).

escrito. Nesse contexto, esse tipo de personagem ficaria conhecido como o profissional da logografia, isto é, o logógrafo de ofício. Essa atividade logográfica, da escrita remunerada por encomenda, foi exercida por Lísias[167], por Antifonte[168] e por Isócrates[169], apenas para citar alguns dos grandes nomes conhecidos à época de Sócrates que eram intimamente ligados à antiga sofística grega. Cabendo lembrar que, sendo em algum momento condiscípulo de Isócrates junto a Górgias, Alcidamante foi um duro censor dessas práticas logográficas profissionais. Uma das objeções de Alcidamante à logografia era a de que certos escritos se assemelhavam a poemas, quando era o caso deles serem compostos com excessiva perfeição. Alcidamante considerou que os escritos por demais apurados[170] provocavam desconfiança e aversão[171]. Segundo

---

[167] Cf. sobre as atividades de logografia profissional de Lísias, em Atenas, é interessante consultar Dionísio de Halicarnasso (*Sobre Lísias*. 1. 5), assim como também Glotz, G. (*Solidarité de La Famille dans Le Droit Criminel en Grèce*. Libraire des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Paris. 1904. pgs. 4, 53-53, 69-70, 317 ss.)

[168] Seguindo algumas observações do tradutor dos textos de Antifonte para a língua portuguesa, Luís Felipe Bellintani Ribeiro, optei por aderir à tese unitária, em relação à figura de Antifonte de Ramnunte. Isso significa dizer que, sem desconsiderar importantes opiniões, como as do rétor Hermógenes de Tarso (cf. *Sobre as Formas de Estilo*. II. 399-400) que crê na possibilidade de ter havido dois Antifontes atuantes em Atenas (um orador e o outro sofista), me parece coerente considerar toda essa obra que nos restou, como obra de Antifonte de Ramnunte, ou seja, como o legado de um autor que é sofista e rétor, um pensador de *"múltiplos talentos"*, para usar aqui a expressão de Luís Bellintani (2008: 9-13). A respeito dessa adoção de uma tese unitária, sobre Antifonte, vale consultar também Michael Gagarin (*Antiphon*. in *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge. Ed.Cambridge University Press. 1995, pg. 218).

[169] Cf. em Dionisio Halicarnasso (*Sobre Isócrates*. 18), que, além de qualificar o *Trapesítico* (XVIII), de Isócrates, como um discurso forense, menciona o teor da tetralogia de Cefisodoro, chamada de *Réplica a Aristóteles* (cf. em Ateneu de Naucratis, *Deipnosofistas*, II, 60 E). Nesse texto, segundo Halicarnasso, o discípulo de Isócrates, Cefisodoro, critica Aristóteles pelo fato de que o filósofo de Estagira, mesmo se considerando superior a Isócrates em matéria de retórica, jamais teria escrito um discurso onde mostrasse sua maestria retórica, tal como fizera Isócrates em vários textos, no dizer de Cefisodoro. Por sua vez, Aristóteles alude à atividade de logografia forense praticada por Isócrates, no *Fragmento* 140 [Rose], do diálogo perdido *Grilo*, onde se lê que: *"os livreiros faziam circular muitas coleções dos discursos forenses de Isócrates"*. Também Cícero (*Brutus*. 46) faz esse mesmo comentário, na passagem onde, aludindo às raízes sicilianas da retórica, afirma que Isócrates *"teve por costume, porém, escrever para outros os discursos que estes utilizariam nos Tribunais"*. O próprio texto *Antidosis* (XV), escrito por Isócrates, é capaz de nos mostrar traços evidentes do estilo de discursos forenses.

[170] Cf. *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*). §12. A técnica da improvisação (τῆς αὐτοσχεδιαστικῆς) é um dos pontos fundamentais do pensamento de Alcidamante, para quem os discursos improvisados eram um traço característico de mestres sofistas que ensinavam e conheciam, tanto retórica como filosofia, configurando-se a capacidade de improvisação como a arte do bem falar que privilegiaria o exercício do pensamento e da reflexão. Além das análises sobre a linguagem oral e a linguagem escrita, a física também era objeto de estudo para Alcidamante.

Alcidamante, essa ausência de credibilidade decorria do fato de que algumas composições eram "escritos que se afastavam da espontaneidade", com a ressalva de que a naturalidade seria um traço fundamental dos discursos eloquentes e improvisados, os quais Alcidamante chamava de *autoskhediastikós*. Para Alcidamante (*idem*), escritos excessivamente precisos seriam textos sem uma desejável "semelhança com a verdade (*alétheia*)" [172], pois os textos verdadeiramente dinâmicos deveriam ter um movimento vivo, tal como o das palavras improvisadas que brotam da inteligência, plenas de vida, quando acompanham as circunstâncias, assemelhando-se aos corpos reais[173]. Esse discípulo de Górgias considerava que alguns *logógrafos* forenses estavam entre os que melhor escreviam. E isso se deveria ao fato de que esses escritores de peças judiciárias compunham emulando oradores destros, no improviso e na eloquência, o que se lê na seguinte passagem:

> οἱ γὰρ εἰς τὰ δικαστήρια τοὺς λόγους γράφοντες φεύγουσι τὰς ἀκριβείας καὶ μιμοῦνται τὰς τῶν αὐτοσχεδιαζόντων ἑρμηνείας, καὶ τότε κάλλιστα γράφειν δοκοῦσιν, ὅταν ἥκιστα γεγραμμένοις ὁμοίους πορίσωνται λόγους. ὁπότε δὲ καὶ τοῖς λογογράφοις τοῦτο πέρας τῆς ἐπιεικείας ἐστίν, ὅταν τοὺς αὐτοσχεδιάζοντας μιμήσωνται, πῶς οὐ χρὴ καὶ τῆς παιδείας ἐκείνην μάλιστα τιμᾶν, ἀφ' ἧς πρὸς τοῦτο τὸ γένος τῶν λόγων εὐπόρως ἔξομεν;
>
> Os que escrevem discursos[174]para os tribunais fogem da precisão e imitam as interpretações dos que improvisam, e então fazem a escrita parecer mais bela

---

[171] Cf. no *Panegírico* (IV-11), em uma provável resposta à Alcidamante, Isócrates rebate esse tipo de crítica, ao dizer que estão enganados, aqueles que diminuem os *"discursos elaborados em excesso",* pois, segundo Isócrates, não se pode comparar *"discursos que são feitos com a finalidade de serem insuperáveis"*, com discursos que *"versam sobre contratos privados"*. Em uma seção posterior da tese, apresentarei algumas das razões que me fazer crer que o *Acerca dos que escrevem discursos escritos*, de Alcidamante, seja o texto que motivou Isócrates a escrever o seu *Contra os Sofistas*. Utilizo aqui a tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida, do *Panegírico*.

[172] No § 4 Alcidamante cita um exemplo que nos leva a pensar em uma alusão ao plágio ou a paráfrase, quando Alcidamante nos fornece a imagem de escritores que passavam muito tempo *"corrigindo e se utilizando das composições dos sofistas anteriores"* para conseguir reunir "*argumentos no mesmo texto"* e poder com isso imitar *"a eficácia dos bons discursos"*.

[173] Alcidamante fazia analogia dos discursos orais com organismos vivos (*Sobre os Sofistas* ou *Sobre os que escrevem discursos escritos.* §28), considerando que o discurso falado é animado, ele vive. Cf. uma analogia parecida em Platão (*Fedro*. 264 b-e, 275 d-276 a) e também em Aristóteles (*Poética*. 1450 b 34-51a 4 e 1459 a 17-21).

[174] Conforme observa Javier Campos Daroca, na sua tradução de *Sobre os Sofistas* (Gredos. Madrid. 2005) a expressão *"os que escrevem discursos"*, τοὺς λόγους γράφοντες, (§13.2) é uma perífrase para a palavra *logógrafos*, que ocorre na terceira linha desse mesmo parágrafo (§13.5).

> quando produzem discursos o menos semelhante possível aos que são escritos. Visto que para os *logógrafos* esse é o cúmulo da conveniência quando eles imitam os que improvisam[175], como não é preciso honrar em especial este tipo de formação pela qual tornamo-nos bem preparados para este gênero de discursos?
>
> (*Sobre os Sofistas*. §13)

É perceptível a influência de Górgias nessa passagem, onde Alcidamante propõe parecerem mais belos os escritos forenses, porque redigidos semelhantemente às interpretações improvisadas. Sendo, talvez por esse motivo, que Górgias considerou que os escritores de peças judiciárias, independentemente de qual dos lados de um pleito estivessem posicionados, eram capazes de persuadir uma multidão, quando suas escritas eram fabricadas segundo o preceito da arte, estando, ou não, a verdade determinando os seus pronunciamentos. Assim, a potência da grafia, aludida por Górgias, pode ser pensada em acordo com essa imitação dos discursos vivos, que é como Alcidamante descreve os escritos que se espelhavam na oralidade. Essa mesma ideia, em Górgias, ocorre na passagem do *Elogio de Helena* que introduz a sua analogia entre a linguagem (*lógos*), oral, escrita e imagética, e a droga (*phármakon*):

> δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφείς, οὐκ ἀληθείαι λεχθείς.
>
> Em segundo lugar, com os combates constrangedores por meio de discursos[176], quando um discurso encanta e persuade uma massa considerável, e quando é a arte que engendra a sua escrita e não a verdade que determina o seu pronunciamento.
>
> (*Elogio de Helena*. §13)[177]

---

[175] A respeito disso vale lembrar o testemunho de Filóstrato (*Vida dos Sofistas*. I. 1 e 9) onde ele diz ter sido Górgias *"o pai da arte sofística"*, aludindo à facilidade com que Górgias improvisava os seus discursos, sendo capaz de pedir aos ouvintes que lhe propusessem qualquer tema, uma vez que ele sabia discursar aproveitando o *"tempo oportuno"* (*kairós*) para falar. Essa capacidade de Górgias, de improvisar falas sobre variados temas é referida por Platão, no drama *Górgias* (458 d 7- e 2). Trad. de A. M. Bellido.

[176] Mario Untersteiner traduz λόγων ἀγῶνας por *"argumentações de discursos forenses"* (2009. pg.301).

[177] Trad. Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

Vale ressaltar que o "tipo de formação" que Alcidamante defende (*Sobre os Sofistas.*§13)[178] é uma evidente referência ao estilo de seu mestre, Górgias, lembrando que Górgias era descrito como alguém capaz de "falar de improviso sobre qualquer assunto que ocorra", valendo-se com rapidez de argumentos (*enthymémata*) e palavras (*onômata*), com desembaraço (*euporía*), no tempo oportuno (*kairós*) das circunstâncias (*ibidem*, §3).

Talvez, uma das maiores contribuições dos sofistas tenha sido a de realizar uma modificação de perspectivas sobre o papel que a linguagem exercia no contexto da organização política e da vida em comunidade. Por essa via, o que os sofistas fizeram foi despir a realidade das relações políticas dos antigos ornamentos que as cobriam. Colocando à vista de todos a existência de uma dissimetria insuperável entre as leis que governam a natureza (*phýsis*) e as que norteiam a convivência humana, os sofistas mostraram que o universo relacional humano é erigido e fabricado por linguagem, sendo aos homens interditado um saber absoluto sobre o que rege a *phýsis*. Foi por intermédio desse gesto inovador que esses pensadores acabaram surpreendendo os seus coetâneos, dispondo-se a mostrar, na plenitude da ambiência política, a potência e o alcance da *dóxa*.

Nas palavras de Claude Mossé (1987: 145):

> A homologia entre o político e todas as manifestações da vida real começava a ser colocada em questão...[...]...É precisamente por isso que o movimento sofista desempenhou um papel fundamental: fazendo das leis uma construção humana reveladora de interesses divergentes e não mais a ordem imutável exigida pelos deuses, os sofistas colocaram a nu a realidade do fato político, lhe contrapondo uma ordem da natureza que, na melhor das hipóteses, lhe escapava e, na pior, se opunha a ele.

E ainda, lembra Mossé (*ibidem*, p. 11), foi justamente "a juventude dourada de Atenas" quem buscou o ensino desses sofistas. Alguns desses jovens, inclusive,

[178] Cf. a nota de rodapé nº 55 da tradução do *Sobre os Sofistas,* de Alcidamante, por J. C. Daroca.

tornaram-se condutores de uma oligarquia que insistiu em tentar derrubar o longo período de democracia em Atenas. Tendo sido o próprio Sócrates, no meio dessa tensão, denunciado, julgado e condenado à morte, como um sofista, diante de um tribunal formado pelos seus concidadãos atenienses[179], isto é, por um corpo de quinhentos e um jurados leigos, sorteados e remunerados[180].

Posto isso, no que diz respeito à ideia de ter sido, ou não, um movimento, compreendo o plural "sofistas" como a diversidade de protagonistas de um fenômeno cultural que influenciou fortemente os gregos antigos, em especial os atenienses, no século V a.C. Um período em que Atenas notadamente desfrutou do seu apogeu sapiencial, político, artístico, econômico e militar. Em uma relação comparativa com o acervo de textos preservados de Platão e de Aristóteles, a quantidade de escritos atribuídos aos sofistas é mínima. Apenas a título de exemplo, para pensarmos sobre um objeto de estudo sofístico, com a exceção dos textos *Apologia de Palamedes*, *Tratado do não ser*[181] e *Elogio de Helena*, de Górgias Leontino, do papiro *Sobre a Verdade* e das *Tetralogias* de Antifonte, aos que eu acrescento aqui os manuscritos *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*) e [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição*, de Alcidamante de Eleia, pouco ou quase nada que se creia ter sido escrito por um antigo sofista pode ser conhecido com maior consistência. Como aponta Cassin (1990:8), a produção textual da antiga tradição sofística, que é representada pelas

[179] Comentando as faces de Sócrates proporcionadas por Xenofonte e por Platão, Claude Mossé atenta para o importante detalhe de que o testemunho do poeta Aristófanes tem mais chance de refletir com fidedignidade como que o *"homem de rua, o cidadão modesto que deliberava na assembléia ou no tribunal enxergava a figura dos sofistas"*, do que, por exemplo, as descrições dos discípulos de Sócrates, com educação mais aristocrática (1987:11).

[180] A se levar em consideração o testemunho de Ésquines, no seu *Contra Timarco (173)*, Sócrates teria sido condenado por ser um sofista que participou diretamente da formação de Crítias, o tio aristocrata de Platão que fez parte do governo oligárquico dos trinta e que era odiado por boa parte dos cidadãos atenienses.

[181] Refiro-me aqui tanto a versão preservada pelo médico Sexto Empírico, como a versão que lhe é considerada um pouco anterior, isto é, a versão pseudo-aristotélica, que Untersteiner atribui a algum pensador megárico e que nos é conhecida como *De Melisso, Xenofanes, e Gorgia*.

coletâneas de fragmentos organizados por Diels e Kranz (e depois por Untersteiner), têm como eixo e linhas de força os textos de Górgias e de Antifonte. E aqui, chamo a atenção para o intrigante silêncio sobre os textos de Alcidamante[182], a quem, segundo Quintiliano (*Instituto Oratória.* III 1, 8-10), Platão se refere no *Fedro* como o *Palamedes Eleático*[183], assim como, no drama *Sofista*, conforme acreditamos, através de certos traços da persona do *Estrangeiro de Eleia*. Seriam essas, quem sabe, máscaras habilmente sobrepostas com as quais Platão disfarça traços marcantes de um pensador ligado tanto à sofística como à filosofia dos eleatas italiotas?

Ora, se considerarmos que Górgias possa ter visado também a Zenão, quando retoma as ideias de Parmênides no *Tratado do não ser*, destaca-se, ainda mais, o forte caráter agonístico do drama *Sofista*, de Platão. Nesse caso, o *agôn* de Platão dirigir-se-ia também à escola de Górgias, à medida que o *Sofista* não deixa de ser uma resposta a algumas questões que o *Tratado* impôs ao *Poema* de Parmênides. Sobre esse aspecto, cabe compartilhar uma reflexão, lembrando haver, no *Tratado* de Górgias, evidentes traços parodísticos em relação ao *Poema* de Parmênides[184].

Analisando uma fala de Gomperz (2008:132-133), penso a possibilidade de que a escrita do *Tratado do não ser* possa ter sido, em parte, motivada por uma querela

---

[182] Na nota de rodapé nº 13 da sua tradução dos testemunhos, fragmentos e textos de Alcidamante (*Alcidamante De Elea*. *Testimonios y Fragmentos*. Madrid. Ed. Gredos. 2005, pg.12), Javier Daroca propõe que pode ter ocorrido uma excessiva valorização da dimensão que a retórica ocupava nos pensamentos e nas práticas de Alcidamante, em detrimento do seu interesse pela filosofia, considerando-se também que a *Suda* se refere a Alcidamante como um filósofo. Por esse motivo, diz Daroca, Diels e Kranz podem ter excluído Alcidamante da compilação que produziram sobre os filósofos pré-socráticos, onde aparece, por outro lado, Licofrón, um contemporâneo de Alcidamante e também discípulo de Górgias Leontino. Cf. em W. K. C. Guthrie (*Historia de la fllosofia griega,* III, Madrid, Gredos, 1988 [ed. orig., Cambridge, 1969], pág. 303, nota 112). Acerca do enigmático e incompreensível silêncio de Platão, acerca de Alcidamante de Eleia, ver a alusão que é feita por Léon Robin, na introdução à sua tradução do *Fedro* (cf. *Phèdre*. In notice. CXCI-CXCII).

[183] No último capítulo da tese iremos examinar com maiores detalhes essa pouco investigada hipótese de Platão conhecer o pensamento de Alcidamante, tendo ocultado-o, no drama *Fedro*, sob a máscara do personagem *Palamedes Eleático*.

[184] Para um exame mais profundo e detalhado sobre o *Tratado do não ser*, de Górgias, sob uma perspectiva parodística do *Poema* de Parmênides, cf. Barbara Cassin (*Se Parmênides*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte. Ed. Autêntica. 2015).

no cerne da antiga filosofia eleática. Gomperz alude a um *"panfleto"*[185] em que Zenão retoma e defende ideias de Parmênides movido por um desejo de "vingar o seu mestre Parmênides dos ataques de que este fora alvo". De acordo com essa perspectiva de Gomperz, do outro lado estaria Górgias, possivelmente "animado por um desejo semelhante [ao de Zenão] com relação a Empédocles", que produziria, por sua vez, o manuscrito que nos chegou sob o título de *Tratado do não ser.* Cabe ainda lembrar que, nesse *Tratado* de Górgias encontram-se vestígios da teoria física dos eflúvios, assim como certos traços da perspectiva pitagórica sobre as propriedades da linguagem, algo que está presente no pensamento de Empédocles.

Enfim, essa observação de Gomperz contribui para olhar para o *Poema* de Parmênides e para o *Tratado do não ser* de Górgias sob uma perspectiva agonística que apontaria para posições divergentes envolvendo reflexões sobre a natureza e a potência da linguagem humana. Diante disso, é possível pensar se haveria ironia maior, por parte de Platão, do que camuflar traços do herdeiro da sofística gorgiana, autor de *"Sobre os que escrevem discursos escritos"*[186], o eleata Alcidamante, para compor o fictício personagem cúmplice, senão mesmo, autor do parricídio simbólico de Parmênides, no diálogo *Sofista*?

Do acervo de textos sofísticos que aludi, onde se vê Górgias, Antifonte e Alcidamante, não incluí, propositalmente, nem os discursos de Lísias, nem os de

---

[185] Cf. no *Parmênides*, de Platão (127c - 128a), onde se encontra uma das raras referências a um texto que, acredita-se, Zenão teria escrito. Cf. também os fragmentos DK B 1, 2 e 3. Importa assinalar a observação de Nestor Cordero, de que Platão é o único testemunho da suposta presença de Zenão em Atenas (cf. a nota nº 12 da tradução do *Sofista* feita por Cordero).

[186] É importante não esquecermos que a narrativa de *O Sofista* começa exatamente onde termina a narrativa do *Teeteto*, isto é, quando o personagem Sócrates vai ao Pórtico para escutar a acusação que Meleto havia lhe feito, por escrito. Destaco aqui a coincidência de que Alcidamante tenha escrito o texto *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*) onde expõe a sua perspectiva sobre os discursos forenses, e que Platão, no início de *O Sofista*, apresente o enigmático personagem *Estrangeiro de Eleia* no dia seguinte à acusação (*graphé*) contra Sócrates.

Isócrates, e tampouco os de Antístenes[187]. Embora Isócrates tenha chamado Lísias de "sofista"[188], parece que Lísias atuou mais como logógrafo e mestre de retórica, possivelmente um professor de composições literárias, para usar aqui as palavras de Léon Robin[189]. Uma perspectiva que pode ser verificada na leitura de alguns textos de Lísias que foram preservados. Desse modo, não se tem notícias de que Lísias tenha atuado como um sofista clássico, ou, em outras palavras, que ele tenha sido um líder de escola em Atenas[190], tal como foram Alcidamante e Isócrates. E, no caso de Isócrates,

---

[187] Vale dizer que, em sua tese (UFRJ. 2007) intitulada *Antístenes de Atenas ou Sobre o prazer da linguagem*, Carlos Lemos defende a hipótese de que Antístenes teria sido um sofista, ligado tanto a Górgias Leontino como a Sócrates.

[188] Refiro-me a uma passagem do *Panegírico* (IV. 5), que é dedicado às festas religiosas (*panegíricas*) em razão dos jogos olímpicos ,onde ocorriam discursos públicos. Nessa passagem, Isócrates faz referência aos *Discursos Olímpicos*, pronunciados respectivamente, por Górgias, em 392 a.C (cf. na *Retórica*, de Aristóteles, em 1414 b 29 e na *Vida dos Sofistas*, de Flávio Filóstrato, em I 9, 4-5) e por Lísias, em 388 a.C (cf. em Dionísio de Halicarnasso. *Lísias*. 28-29). Segundo Diodoro da Sicília (XIV 109, 3) o discurso de Lísias, que era contra a tirania na Sicília, teria sido tão impactante nos ouvintes que, em consequência disso, os convidados do tirano Dionísio de Siracusa teriam sido retirados dos jogos. Cf. também em Jacqueline de Romilly, onde a autora observa influências de Górgias sobre os escritos de Lísias e de Isócrates (*Compêndio de Literatura Grega*. Lisboa. Ed. 70.2011, pg.158).

[189] Alguns comentadores, como é o caso de Léon Robin (*Phédre*. 1933: XIV-XVI), apontam que não somente Górgias, mas também Lísias teria sido discípulo de Tísias, uma possibilidade que já havia sido aventada por Plutarco (*Vida dos Dez Oradores*. 835 d). Ao que parece Lísias atuava com uma espécie de advogado, um consultor especializado, principalmente em causas políticas e forenses e não exatamente como um sofista, chefe de escola (*Ibidem*, XV-XVI).

[190] É possível que tenha se desenvolvido certo desinteresse sobre os escritos de Lísias, algo que pode ter sido provocado pela pontual desqualificação da sua escrita, tal como ocorre no drama *Fedro*. Porém, é interessante ter em vista o caráter agonístico que é peculiar à escrita platônica. Refiro-me a hipótese de que o diálogo *Fedro* vise mais a uma confrontação, unilateral, do estilo retórico-dialético defendido por Platão, em face de toda uma tradição retórica siciliana que influiu na formação de oradores e filósofos, do que vise apresentar as teses platônicas acerca do amor, do mundo formal ou mesmo da imortalidade da alma. Interpretando desse modo dá para conceber que o escritor Platão estaria expondo algumas das suas teorias no *Fedro*, não para apresentar, em primeiro plano, a sua doutrina. Mas, sim, quem sabe, para que o detalhamento de algumas teses suas, alinhadas no *Fedro* com um discurso de "*busca pela verdade em si mesma*", fortalecesse a sua estratégia de sobrepor, tanto em conteúdo como em método de ensino, a escrita de Lísias e as supostas práticas e ensinamentos de Tísias, Trasímaco, Górgias, Protágoras, Teodoro, Antifonte, Alcidamante e Isócrates, apenas para citar alguns alvos de Platão, nesse diálogo. Independentemente desse discurso sobre o Amor, que Platão atribui a Lísias, no *Fedro*, possa ser, ou não, de Lísias, ou que ele possa ter sido apresentado propositalmente de maneira incompleta (cf. *Discursos de Lísias*. introdução ao discurso XXXV. trad. J. L. Calvo Martinez. Ed. Gredos. Madrid. 1995. pgs. 315-320) é interessante considerar as opiniões de outros filósofos e críticos literários a respeito de Lísias, como é o caso, por exemplo, das observações de Cícero, no *Sobre o Orador* (III. 7.28) e no diálogo *Brutus* (IX-35), de Dionísio de Halicarnasso (*Sobre Lísias*, in *Tratados de Crítica Literária*. trad. Juan Pedro Oliver Segura. Ed. Gredos. Madrid. 2005, pags. 81-131), de Dion de Prusa (*Sobre o Exercício da Palavra*. XVII. 11) ou mesmo de uma contemporânea introdução ao pensamento de Dion de Prusa (*Discursos*.I-XI. Ed. Gredos. Madrid. 1988, pags. 10-12), onde Gaspar Morocho Gayo alude à grande influência exercida por Lísias e por Demóstenes, na chamada "Segunda Sofística" (cf. também K.

muito embora ele tenha atuado como logógrafo e tenha herdado conhecimentos da sofística de Górgias, além de ter constituído uma escola rival tanto da Academia, do Liceu e também da escola de Alcidamante, a sua não inclusão aqui entre os sofistas[191] se deve ao fato de que é o próprio Isócrates que se intitula filósofo[192]e educador. Tendo Isócrates escrito, inclusive, um tratado que nos é conhecido como *Contra os Sofistas*, onde ele, Isócrates, faz objeções à erística e à dialética, assim como aos estilos e ensinamentos de determinados mestres formadores da época.

Uma possível emulação do *Elogio de Helena* de Górgias, por parte de Isócrates, reforça esse movimento ambivalente de Isócrates, no que diz respeito aos seus esforços em consolidar a identidade de filósofo[193]. E esse movimento se caracterizaria pelo desejo de se distanciar teoricamente de Górgias, ao mesmo tempo em que é de Górgias que ele receberia parte dos seus conhecimentos filosóficos, assim como da sua técnica de escritor.

Por sua vez, tal como Isócrates, Alcidamante atribuía para si o ensino e a *práxis* filosófica, ao mesmo tempo em que se apresentava como sofista. E isso pode ser visto no *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*), quando

---

Gerth,"*Zweite Sophistik*", em RE, Supl., *tom.* VIII; B. A. Van Groningen,*"General literary tendencies in the second century"*, *Mnemosyne* XVIII [1965]).

[191] Adoto aqui uma perspectiva diferente da que segue Werner Jaeger, para quem Isócrates teria sido um *"sofista autêntico*", o *"homem que verdadeiramente vem coroar o movimento da cultura sofística"* (2003:1064).

[192] Em um dos seus textos (*Antidosis*. XV §270 -271), visando, provavelmente, Alcidamante, Platão, Antístenes e outros, Isócrates toma para si a prerrogativa de ensinar e de praticar uma *"autêntica filosofia*". Cf. também no *Elogio de Helena* (§1 e §2), de Isócrates, algumas censuras que parecem ter se dirigido a Platão e a Antístenes. Maria Cecília Coelho nos lembra do fato de que além de se intitular como "*filósofo*" Isócrates se referia a Empédocles, Parmênides, Melisso e Górgias como "*sofistas*", ou seja, alguns dos que chamamos de filósofos pré-socráticos, para Isócrates, eram sofistas (Cf. in *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias*, *Ensaios de Retórica Antiga*. Belo Horizonte. Ed. Tessitura. 2010. pág. 30).

[193] Na sua introdução à tradução da *Retórica a Alexandre*, de Anaxímenes de Lâmpsaco (Salamanca: Ed. Universidade de Salamanca, 1989. pg. 17), José Sánchez Sanz levanta a possibilidade de ter Isócrates escrito o seu *Elogio de Helena* contra um *Elogio de Helena* que teria sido composto pelo sofista Anaxímenes, e não exatamente contra o *Elogio de Helena* de Górgias.

Alcidamante censura os que criam ser sofistas, sendo na verdade poetas[194]. Pois, no dizer de Alcidamante, em sendo supostos sofistas, esses *poietái* se afastam "da retórica"[195] e da filosofia[196], "consumindo suas vidas com a atividade da escrita" (*Sobre os Sofistas*. §2). Uma prática, essa a da escrita, que Alcidamante considerava limitada, em comparação ao exercício dos discursos improvisados com os quais seria possível aproveitar plenamente o momento oportuno das situações da vida na cidade (*ibidem*, §3). É possível entender que, para Alcidamante, filosofia e retórica devessem estar subordinadas à atividade de um sofista, isto é, que a sofística não designasse exatamente um ramo de conhecimento, ou de um "falso conhecimento", como apontaria Platão, mas, sim, que a sofística correspondesse a excelência da atividade de ensino com a qual se ocupavam mestres detentores de sabedoria. Para esse discípulo de Górgias, ensinar filosofia e retórica valendo-se prioritariamente da leitura e da confecção de textos, tal como faziam Isócrates e outros, em detrimento do exercício da argumentação oral, era algo absolutamente reprovável e digno de objeção.

Visto isso, cale lembrar que os testemunhos preservados sobre os sofistas, muitos dos quais com caráter depreciativo, são insuficientes para expor com isenção as suas linhas de pensamento. E, nesse caso, Platão foi exemplar, à medida que fabricou dramaturgicamente imagens de sofistas da primeira geração na condição de antagonistas, nos seus diálogos socráticos. O caráter ficcional que é próprio às grandes

---

[194] Na parte da tese que é dedicada a Alcidamante serão analisadas algumas referências cruzadas, entre o seu texto *Sobre os Sofistas* e o *Contra os Sofistas* de Isócrates. Consideramos que o *Sobre os Sofistas* não é exatamente, ou tão somente, um manuscrito programático do ensino de Alcidamante, mas, para além disso, é uma provocação sob a forma de *kategoría* forense, provavelmente motivada e direcionada à abertura da escola de Isócrates. Nessa leitura, o *Contra os Sofistas*, de Isócrates, seria como uma defesa desse, em face, também, às críticas de Alcidamante.

[195] Trata-se aqui de uma das duas ocorrências do termo ῥητορικῆς que se encontram neste texto de Alcidamante, que é datado, aproximadamente, de 391-390 a.C, uma data bem próxima da abertura da escola de filosofia de Isócrates: "πολὺ καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας ὑπειληφώς, καὶ πολὺ δικαιότερον ἂν ποιητὰς ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι νομίζων".

[196] Aqui Alcidamante se refere à atividade da filosofia, onde se inclui possivelmente, e não somente, conteúdos da física antiga (cf. em D. L., VIII. 56).

mentes poéticas, como é o caso de Platão, foi usado nesses dramas também com o propósito de tentar desfazer a identidade de Sócrates com a sofística, tal como ela parece ter sido construída no imaginário popular ateniense[197]. A título de exemplo, essa construção imaginária pode ser atestada tanto na poesia de Aristófanes, como no exame das versões sobre o processo penal onde Sócrates foi condenado à morte, por subversão política.

Um dos exemplos das dificuldades decorrentes das caracterizações dos sofistas feitas por Platão é a imagem do homem enquanto uma medida para todas as coisas. Uma ideia que é atribuída a Protágoras e a partir da qual se constituiu uma espécie de norte sobre o que teria sido seu ensino[198]. E, mesmo sendo essa máxima tão curta e descontextualizada de sua suposta fonte, ela viria a se tornar o que há de mais explorado sobre a doutrina de Protágoras. Diante disso, é possível interpretar que boa parte do que se supõe ter sido o núcleo do pensamento de Protágoras seja, na realidade, uma consequência das fortes impressões que foram fabricadas e registradas pela escrita de Platão e pela posterior elaboração de Aristóteles.

Acerca disso, cabe abrir um parêntese para observarmos uma passagem do drama *Protágoras* (319a), onde, após ser questionado pelo personagem Sócrates, Protágoras diz que o seu ensino qualificava um indivíduo para ter uma boa gestão dos "bens da casa", assim como para que esse se tornasse hábil nos assuntos da cidade,

---

[197] No calor de sua querela com Demóstenes (*Contra Timarco*. I. 173), Ésquines, discípulo de Alcidamante, compartilha uma visão que não deve ser ignorada, quando se pretende lançar luz sobre as faces de Sócrates descritas por fontes antigas. Dirigindo-se a um júri ateniense, em 345 a.C, Ésquines os lembra que "*o sofista Sócrates*" fora condenado a morte por um tribunal similar, no início desse IV século a.C, pelo fato de ter educado o tirano conspirador, Crítias, um personagem central na queda temporária da democracia ateniense, que era, também, tio de Platão.

[198] Trata-se do pensamento expresso no fragmento 80 B 1 Diels-Kranz, de que *"o homem é medida de todas as coisas, das que são, enquanto que são, e das que não são, enquanto que não são":* πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cf. também em Sexto Empírico. *Contra os Lógicos* I [*Adversus Mathematicos* VII 60] e em Platão [*Teeteto* 152a- 183c]). Essa sentença atribuída a Protágoras foi amplamente aproveitada, tanto por Platão, como por Aristóteles, com o intuito de opor as suas respectivas ideias de orientação metafísica a um suposto relativismo de Protágoras.

sendo transformado no melhor, tanto no "fazer" como no "falar". Para o personagem Protágoras um sofista saberia ensinar o indivíduo a se auto-gerir e administrar as suas próprias coisas, assim como também seria capaz de ensinar a agir e de ensinar a falar com habilidade na cidade. Em suma, o sofista seria capaz de formar políticos, pessoas que seriam destras tanto em relação a seus discursos, suas falas, como às suas ações, em geral[199].

Não há como não associar essa passagem do drama *Protágoras* com os versos do canto IX da *Ilíada*, onde Homero, que é chamado de sofista neste drama de Platão (*Protágoras*. 316 d 4-10)[200], atribui ao herói Fênix[201]uma parte da formação de Aquiles. Como diz Quintiliano (*Instituto Oratória*. II. 17. 8)[202], é surpreendente que vejamos Homero caracterizar Fênix como mestre no agir e no falar, assim como constatar as alusões de Homero aos "numerosos oradores e todas as espécies de oratória nos três chefes[203], bem como certames de eloquência propostos aos jovens". Essas virtudes acima descritas podem ser observadas na seguinte passagem em que Fênix se dirige a Aquiles dizendo o seguinte:

σοὶ δέ μ' ἔπεμπε γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς
ἤματι τῷ ὅτε σ' ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνονι πέμπε
νήπιον οὔ πω εἰδόθ' ὁμοιΐου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.

---

[199] A mesma ideia é reproduzida por Xenofonte, defendendo Sócrates do mau uso que Alcibíades e Crítias fizeram das habilidades desenvolvidas no convívio com Sócrates (cf. in *Memoráveis*. I. 2, 12-16).

[200] Nessa passagem, Platão propõe ser antiga a *tékhne* dos sofistas. Platão sugere que alguns destes sofistas, temendo os percalços das suas atividades, disfarçavam-se. Sendo o disfarce de Homero, segundo Platão, a máscara do poeta (cf. *Protágoras*. 316 d 4-10).

[201] Cf. também em Apolodoro (*Biblioteca*. III, 13, 8) e em Hygino (*Fábulas*. 97,1-2; 173,3; 257.2).

[202] Trad. A. L. Marques e R. Marques.

[203] Trata-se de uma alusão aos heróis Menelau, Odisseu e Nestor no que diz respeito aos seus diferentes estilos de discursar. Podemos ler isso na *Ilíada*, quando Homero refere os estilos distintos das oratórias de Menelau e de Odisseu (III. 209-224), assim como também quando Homero descreve Nestor como *"o orador de cuja boca fluía palavras mais doces do que o mel* (I. 247-249)*"*. No *Fedro*, Platão alude aos estilos desses heróis, substituindo Menelau por Palamedes (261b-c). Uma manobra que talvez visasse deslocar o foco da habilidade oral para a destreza na redação de discursos, que, além de ser uma temática nuclear, do *Fedro*, se encaixa na figura de Palamedes como mito inventor da escrita, similarmente a como *Theuth* é apresentado.

τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

Por Peleu fui mandado seguir-te, no dia,
em que de Ftia te enviou para o filho de Atreu, Agamênon,
ainda na infância, igualmente inexperto nas guerras penosas
e nos discursos das ágoras, onde os heróis se enaltecem.
Sua intenção foi que viesse contigo, porque te ensinasse
como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática.

(*Il*. IX. 438-443)[204]

No verso final dessa passagem (443), Homero usa a palavra *rhéter*[205], que Lopez Eire traduz por "orador público"[206], podendo esse último verso significar também, no dizer de Lopez Eire, algo como *"orador de discursos e fazedor de façanhas"*. A sutileza dessa imagem que Homero nos proporciona se completa quando observamos outros versos, no Canto I, da *Ilíada*. Na seguinte passagem Aquiles se encontra afastado das lutas corporais. Segundo Homero, Aquiles estava:

οὔτέ ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν
οὔτέ ποτ' ἐς πόλεμον, ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ
αὖθι μένων, ποθέεσκε δ' ἀϋτήν τε πτόλεμόν τε.

sem frequentar a *ágora*, onde de glória os homens se cobrem,
nem tomar parte nas lutas. Ficava ali, o coração
pisado, ansiando pelos gritos de combate.

(*Il*. I. 490-493)

Observando essas sequências da *Ilíada* fica nítida uma imagem que Homero oferece, a saber: a ideia do bem falar sendo colocada em um grau sensivelmente acima do da destreza bélica. Detalhe esse que chama a atenção por ser a *Ilíada* concebida

[204] Trad. C. A. Nunes.

[205] Cf. Na peça *Os Acarnienses,* de Aristófanes (37-39), o personagem Diceópolis enuncia τοὺς ῥήτορας para se referir aos políticos, segundo a tradução de Lopez Eire.

[206] Cf. em *La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica* in Faventia 20/2, 1998. p. 66.

dentro de um contexto que tematiza uma antiga aristocracia guerreira, que durante séculos foi tida pelos gregos como referencial.

Sobre esse aspecto cabe ainda destacar um dizer de Rocha Pereira[207] (1997:41-42), quando ela atenta para o fato de que nessa passagem do Canto I da *Ilíada* o epíteto κυδιάνειραν, significando o "que dá glória aos homens", não está qualificando a guerra (*pólemos*), mas, sim, a ágora, isto é, o local das falas e dos debates. Nesses versos Homero oferece a imagem da oratória como uma habilidade ainda mais glorificante do que a da guerra, para os humanos. Uma perspectiva que proporciona uma singularidade do saber falar, que pode perfeitamente ser considerado como uma virtude especial que é exaltada na poesia. Uma virtude que confere à capacidade discursiva um *status quo* de específica competência, tanto como um instrumento privilegiado de transmissão de saberes, como uma das finalidades dessa transmissão, isto é, a de ensinar a falar bem. Afinal, não é isso o que Fênix diz mostrando que é no espaço dos debates e das conversações entres os pares que os heróis verdadeiramente se destacam? E, como o falar é também uma ação primordial, o que também pode estar sendo sugerido nesses versos é que os que sabem dizer com grandeza só não agem desse mesmo modo, onde se inclui a capacidade para exortar às grandes ações, ou bem se não o quiserem, ou bem se não o puderem fazê-lo. Pois, havemos de convir, a fala é um modo privilegiado pelo qual se expressam e atestam pensamentos que muitas vezes nada mais são do que projeções que podem vir a se realizar, em ato.

Cabe ainda destacar uma outra ocorrência ligada ao uso da palavra *rhéter*, na *Ilíada*. Trata-se de versos da *Odisseia* em que, disfarçado, Ulisses propõe ao porqueiro

[207] Cf. a nota nº 9 de M. H. ROCHA PEREIRA (*A Retórica Greco-Latina e suas Perenidades*. Coimbra. Fundação Eng. Antônio de Almeida. Coimbra. 1997. pág. 41-42).

Eumeu um acordo, isto é, ele propõe um "pacto verbal"; uma *rhétra*[208]. Nos versos de Homero se lê[209]:

ἀλλ' ἄγε νῦν ῥήτρην ποιησόμεθ'· αὐτὰρ ὄπισθεν
μάρτυροι ἀμφοτέροισι θεοί, τοὶ Ὄλυμπον ἔχουσιν.

Ora, façamos um pacto, e que sejam a tudo, lá em cima,
os próprios deuses presentes, que moram no Olimpo altanado.

(*Od*. XIV, 393-394)

Vê-se assim, que os versos de Homero parecem reforçar a ideia da palavra como agente formadora de laços e alicerces relacionais em grupos que coabitam, uma potência no âmbito da convivência humana. Sendo que a destreza com os discursos, tida como um dos principais predicados dos sofistas, talvez só tenha se tornado um estigma a partir de um momento em que se intensificaram conflitos doutrinários entre alguns dos institutos formadores de Atenas. É provável que tenha sido a partir desse momento que a retórica passou a carregar negativamente uma dupla marca que parece ter se aderido ao distorcido perfil que se construiu sobre a sofística, de um modo geral.

---

[208] Segundo Lopez Eire, no dialeto jônico não se diz ῥήτρα, mas, sim, ῥήτρη, uma vez que nesse dialeto não há conversão de η para ᾱ. Enquanto que no dialeto cipriota, se diz ῥήτα *"por dissimulação da sequência* ῥ...ρ*"*. Entretanto, diz Lopez Eire, em ambos os dialetos (jônico e cipriota) uma ῥήτρα (ῥήτρη) ou ῥήτα, significa algo como *"pacto verbal"*, o que no caso, conforme se pode verificar, é a mesma tradução que Carlos Alberto Nunes dá para a palavra ῥήτρα, nessa passagem da *Odisseia*. Por outro lado, e isto nos interessa para pensar sobre as raízes da retórica, Eire nota que nos dialetos dório e nórdico-ocidentais *"uma* ῥήτρα*"* quer dizer algo como uma *"proposta de lei, sugerida por um* ῥήτωρ*"*, isto é, uma espécie de projeto de norma que, uma vez aceito em assembléia, tornar-se-á lei. Assim, ainda seguindo Eire, nos universos dialetais, jônico e cipriota, a palavra ῥήτρα nos serve para cogitar acerca das raízes da palavra retórica, tomando como ponto de partida o valor semântico do substantivo ῥήτωρ (significando *"orador público"* ou *"político"*), enquanto que ῥήτρα, possuindo no dialeto dório um sentido de *"proposta de lei, feita por um* ῥήτωρ*, ou orador público das assembléias"*, nos serve para visualizar o ῥήτωρ como um indivíduo capaz de "*dizer fórmulas ou frases"*, isto é, alguém apto para propor leis e normas, para que elas sejam aprovadas em assembléias. Lopez Eire crê que os dados que apontam a Sicília como berço de desenvolvimento da retórica (enquanto atividade e arte de discursos), podem estar relacionados com o fato de que os primeiros escritores de manuais de retórica (Córax e Tísias) sejam nativos de Siracusa, uma cidade colonial siciliana. Eire observa que nessa cidade se falava justamente o dialeto dório. E é nessa *pólis* itálica da Magna Grécia, que a atividade retórica experimentou uma intensa demanda, por parte do povo, conforme o testemunho de Cícero (*Brutus*. 46), baseando-se em uma fala de Aristóteles. Cf. em EIRE, L. A. (*La etimología de* ῥήτωρ *y los orígenes de la retórica* in Faventia 20/2, 1998. pgs. 64-67).

[209] Trad. C. A. Nunes.

Em um sentido amplo, de *práxis*, a retórica passaria a não mais ser entendida como aquele quinhão que todo falante tem, uns mais e outros menos, de usar sua língua para estruturar posicionamentos frente ao que lhe é outro em uma coletividade. E, de um modo mais estrito, como arte, a retórica passaria a ser vista como uma espécie de instrumental estratégico do falante, uma potência capaz de explorar nos recônditos da alma humana o modo mais eficaz de condução da mesma, através dos discursos. E, diante desse quadro, podemos aqui nos perguntar, com Carmem Paes (1989:4): será mesmo possível existir algum discurso que não seja ele mesmo retórico*?* Ou melhor, não seria a linguagem, ela mesma, retórica, isto é, pacto, laço, acordo, meio e fim, seja em forma escrita, de voz, ou até mesmo pintada?

Ora, em uma sociedade agonística, como a ateniense do período clássico, qual o líder de escola que não gostaria de ver o seu instituto de transmissão de saberes despontando como formador de cidadãos e pensadores de destaque, para não dizer os melhores? Caricaturada e censurada, a cultura e a aptidão linguística dos sofistas acabaram se personificando em Protágoras e Górgias. E, à medida que foram se formando as gerações de leitores dos dramas de Platão, transformou-se em certa a ideia de que, representando os sofistas, os pensamentos de Protágoras e de Górgias eram desprovidos de rigor e de profundidade, quando, na realidade, não se sabe se por pressa ou desatenção, para usar as palavras de Carmem Paes, "muitas dessas leituras pecam por uma falta de distanciamento crítico (1989:2)*"*[210].

Desse modo, destaca-se a dificuldade em interpretar o que talvez exista de mais fecundo na escrita platônica, que são as pistas deixadas em seus dramas. Uma escrita, essa a de Platão, cuja característica marcante talvez não seja exatamente a de se mostrar

[210] Cabe aqui a indicação da leitura da Tese de Doutorado escrita por Carmem Lucia Magalhães Paes, cujo título é *Górgias ou a Revolução da Retórica* (Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGF. 1989).

sem a sombra da dúvida, mas, sim, a de se revelar em parte, sem dizer tudo, considerando-se a natureza poética dessa escrita capaz de se ocultar dos olhares mais apressados.

A respeito dessa tendência acrítica, no que toca as humoradas objeções de Platão à sofística, Giovanni Casertano oferece a seguinte meditação (2008. 1-3):

> Górgias e Platão: o sofista e o filósofo. Um esquema historiográfico ainda hoje duro de matar vê nestes grandes protagonistas da cultura filosófica do V-IV séculos dois irreconciliáveis adversários, portadores de duas concepções antitéticas da vida e da filosofia. O responsável por este esquema é em parte o próprio Platão, que hábil, irônica e sapientemente o construiu. Mas o maior responsável é o leitor dos diálogos platônicos, de Aristóteles em diante, que o aceitou mais ou menos acriticamente, e que construiu por cima dele castelos historiográficos, teoréticos, morais e políticos. No entanto, um leitor desencantado e sem preconceitos acerca dos textos gorgianos e platônicos não pode deixar de notar, mais ou menos abertamente e nos campos essenciais da reflexão filosófica, os imensos fios que ligam o pensador de Leontinos ao ateniense.

Muitas das imagens dramáticas legadas por Platão devem ser analisadas com vagar, uma vez que elas nos convidam a pensar sobre o estranho encantamento que os itinerantes sofistas exerceram sobre a juventude ateniense. E, como exemplo dessas imagens, cito aqui a cena peripatética do *Protágoras*, onde Platão mistura dados e nomes de personagens da época de Sócrates, com a descrição, em ato, da persona de um sofista:

> Ἐπειδὴ δὲ εἰσήλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστῴῳ περιπατοῦντα, ἑξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἱππονίκου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ ὁμομήτριος, Πάραλος ὁ Περικλέους, καὶ Χαρμίδης ὁ Γλαύκωνος, ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα ὁ ἕτερος τῶν Περικλέους Ξάνθιππος, καὶ Φιλιππίδης ὁ Φιλομήλου καὶ Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος. τούτων δὲ οἳ ὄπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο – οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι ἦσαν δέ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ.
>
> Ao entrarmos, avistamos Protágoras a passear no pórtico, acompanhando-lhe os passos, encontravam-se, de um lado, Cálias, o filho de Hipônico e seu

> irmão por parte materna, Páralo, o filho de Péricles, e Cármides[211], o filho de Gláucon, e, do outro, o outro filho de Péricles, Xantipo e Filípides, filho de Filomeno, e Antímero de Mendes, que é o mais famoso discípulo de Protágoras e aprende por ofício, com a intenção de chegar a ser sofista. Atrás destes, os seguiam outros que escutavam o que se dizia, e que, em sua maioria pareciam estrangeiros, que Protágoras atrai de todas as cidades por onde passa, encantando-os com a sua voz, com faz Orfeu, e que o seguem enfeitiçados pelo seu som[212].
>
> (*Protágoras*. 314 e - 315b)

Concluindo, creio que a ideia da existência de um "movimento sofista" com caráter homogêneo decorreu da tendência que surgiu com Platão de querer dar ao termo "sofista" um caráter de conceito filosófico[213]. Pois, uma vez definindo o sofista com traços predominantemente negativos, por oposição intelectiva e consequente afirmação, se produziu a imagem acerca do "que é", de como age e pensa um filósofo. Seguindo essa linha de raciocínio, ao engano e a falsidade, se opôs a verdade, ou pelo menos a busca por ela. À pureza de princípios e à cristalina finalidade das intenções, se contrapôs a tendência ao ardil associada a um desenfreado desejo por sucesso e por poder. Ao mestre itinerante, estrangeiro em Atenas e que cobrava altas somas pela transmissão de uma parte da sua *sophía*, se comparou um pensador radicado em sua

---

[211] Trata-se do tio por parte de mãe, de Platão, que protagonizou com Sócrates o diálogo *Cármides*. Cármides foi um dos Trinta Tiranos em 404 a.C e veio a falecer lutando ao lado de Crítias, também tio de Platão, na revolta que derrubou a oligarquia.

[212] O próprio personagem Sócrates declara-se "enfeitiçado" (κεκηλημένος) com a demonstração (ἐπιδείκνυμι) de Protágoras, referindo-se a apresentação do discurso sobre o mito de Prometeu, por Protágoras. Trad. C. A. Nunes.

[213] Maria Cecília Coelho considera que grande parte dos estudiosos do helenismo "*estudava os sofistas como um grupo homogêneo*", sendo necessário, para que fossem evitados equívocos de interpretação acerca dos pensamentos dos membros deste *"grupo"* (o plural *"sofistas"*), uma análise individualizada sobre estes pensadores. O caso de Protágoras é sensivelmente diferente do de Górgias, uma vez que Górgias teve alguns textos seus preservados, o que permite confrontar ideias suas com traços e atributos fabricados por Platão, na medida em que no caso de Protágoras, segundo Coelho, isso se tornou mais complicado, uma vez que de Protágoras *"praticamente nada restou*", o que obrigou os pesquisadores e estudiosos a terem de *"se apoiar na imagem que foi construída por Platão"*, tentando, com isso, *"inferir em que medida"* Platão teria modificado ou deformado os pensamentos dos sofistas. Coelho alerta ainda para a probabilidade de que o mesmo tenha se processado com Sócrates, a partir da escrita de Platão, uma vez que as descrições de Sócrates, fornecidas por Aristófanes e por Xenofonte, são diferentes das que Platão poetou. (2010. pg.28).

cidade natal e que dela jamais sairia, a não ser para lutar como hoplita, defendendo os interesses da sua cidade, como foi o caso de Sócrates. Nos dizeres de Platão, e não se levando tão a sério o olhar de Aristófanes, a sabedoria desse ateniense estaria indissociavelmente ligada à busca pela verdade última, sempre alinhada com a fabricação de genuínos laços de amizade, nesse dito percurso. Talvez tenha sido por essa via que se solidificou a ideia platônica de que o saber, sempre faltoso nos homens, não poderia jamais ser comprado com riquezas materiais. Afinal, uma vez não podendo pagar com justeza por aquilo que não tem medida, nem peso, e que muito menos ainda tem a garantia de que será entregue àquele que compra, como saber estar adquirindo e recebendo exatamente aquilo que, por admiração ou por cobiça, se passou a desejar, isto é, no caso, o saber?

Desse modo, enquanto educadores profissionais estrangeiros, possuidores de uma visão cosmopolita que seria fruto de suas vidas itinerantes, os sofistas trouxeram consigo seus costumes e saberes, assim como suas influências e orientações religiosas. Theodor Gomperz chega mesmo a sugerir (2011[1928]: 358) "não ser justo, além de absurdo, falar de um espírito sofístico, no sentido de uma moral sofística, ou ceticismo sofístico", pois, na visão de Gomperz, que tipo de milagre teria feito com que essas pessoas, que eram pagas para instruir a juventude, "tivessem mais afinidades entre si do que os outros representantes de então"? Como seria isso possível (?), "se um tinha vindo de Abdera, na Trácia, outro de Élis, no Peloponeso, um terceiro da Grécia central e um quarto da Sicília"?

Refletindo sobre esse dizer de Gomperz, penso que a grande motivação da empresa poética e filosófica de Platão decorreu de dois traços do seu caráter. Um deles é sua natureza agonística. E o outro deriva de possíveis cicatrizes causadas pela trágica condenação de Sócrates à morte, por ingestão do *phármakon* cicuta, sob a acusação de

ser, ele mesmo Sócrates, senão um sofista[214], pelo menos agir e pensar como um. Afinal, é um fato que o grande fio condutor dos dramas de Platão é a laboriosa oposição do sofista, perversor da juventude, ao filósofo, amante do saber.

Destarte, apresentarei agora uma reflexão sobre referências que fontes antigas fazem às raízes da retórica, examinando alguns elos que unem a antiga retórica siciliana, não só com a primeira sofística, mas, principalmente, com Górgias Leontino. Serão observados testemunhos na historiografia filosófica de Diógenes Laércio onde se encontram pistas deixadas por Platão e por Aristóteles, os escritores que mais perto estiveram da primeira sofística. Será também observada uma parte de um *mýthos* de Elio Aristides, onde ele retoma objeções de Platão a Górgias, oferecendo uma visão sobre a retórica que resgata parte da profundidade da analogia gorgiana entre a linguagem e o *phármakon* que age na psiquê.

Essas reflexões favorecem a pensar na região siciliana da Magna Grécia, do início do V século a.C, não só como um *locus* de florescimento da filosofia antiga, como foi o caso da tradição italiota, mas também como um lugar de desenvolvimento da habilidade metódica no falar. Na Atenas do V século a.C, o deslumbre com as técnicas de elaboração e de uso dos discursos fabricou um culto à destreza no falar em público. Um culto que, em sendo prestado por gregos, misturou a beleza das falas ritmadas e oportunamente encaixadas com a inerente potência das palavras para conduzir as almas, uma potência capaz de extrair dessas, humores diversos. Uma arte que fez com que à figura sedutora do grande poeta que arrastava multidões ao Teatro viesse a se alinhar,

[214] A acusação de corrupção de jovens é típica da atividade atribuída aos sábios estrangeiros [sofistas] que se estabeleceram em Atenas, a partir do século V a.C, para ensinar os jovens mais abastados. Claude Mossé, em *O Processo de Sócrates* (1987) debruça-se detalhadamente sobre esta questão. Além disso, é sempre interessante a leitura atenta da peça cômica *As Nuvens*, de Aristófanes, onde se percebe como que esse cômico ateniense do V século, notoriamente conhecedor das impressões dos homens do povo,caricaturou não somente Sócrates, mas todos aqueles pensadores que se aventuravam a transmitir sabedoria, e em especial os que o faziam mediante algum tipo de pagamento.

quase que lado a lado, a persona do rétor. E foi exatamente esse fascínio que o poeta Aristófanes soube explorar, com graça, não poupando em sua ácida crítica social, movida pelo riso, nem filósofos e nem sofistas, figuras essas praticamente indiscerníveis em suas comédias.

Como diz Nietzsche, no seu curso sobre retórica (1999 [1872-1873]: 27-28), a atração pela arte de falar implica no gosto pelo ouvir e no prazer pela contradição. Uma postura tipicamente citadina, essa, na qual se deve estar preparado e "habituado a suportar as opiniões e os pontos de vista alheios". Afinal, não é a linguagem, ela mesma, retórica? Não é isso o que nos mostra uma democracia *isonômica*, na medida em que ela é o palco perfeito para o exercício citadino, livre e franco, de persuasão através das linguagens? Da região da Sicília vieram Górgias e Empédocles, assim como Tísias, o pensador que disseminou um estilo de argumentação cujos traços podem ser reconhecidos também na escrita de Antifonte, o sofista que, tal como Górgias, percebeu a linguagem como um *phármakon* para o psiquismo humano.

Veremos a seguir uma seção que examina algumas das raízes da arte retórica antiga, um exame que nos levará, também, a conhecer algumas das influências sicilianas sobre a atividade dos grandes sofistas que atuaram na Atenas clássica.

## 2.2- Uma introdução às raízes sicilianas da Retórica

### 2.2.1- Por que raízes da retórica?

A escolha do plural "raízes" para falar sobre as influências que uma antiga tradição retórica exerceu sobre Górgias se deve ao fato de que a palavra raízes proporciona a ideia de uma base ou de um alicerce. Algo como uma pedra angular, que, no caso, seria composta por mais de um elemento. Ainda, a ideia de raízes oferece uma viva noção de alguma coisa que serve como referência fundamental para outra , estando ambas ligadas, sob certo aspecto. Uma referência que, em sendo como a imagem de uma raiz, é passível de ser localizada ou contextualizada, no tempo e no espaço. E, dentro dessa contextualização, como veremos a frente, estão as figuras enigmáticas e pouco conhecidas de Córax e de Tísias, assim como também está o filósofo siciliano Empédocles.

Deste modo, uso aqui essa ideia das raízes também no intuito de compor a imagem de uma derivação, que liga uma árvore geradora de frutos ao solo de onde ela floresceu, isto é, ao solo a partir do qual essa árvore se fez, retirando para si parte da matéria que lhe teria sido necessária para adquirir viço e vigor. E por raízes sicilianas da retórica, entendo o *locus* de onde derivou uma *práxis* de linguagem que foi basilar para o desenvolvimento da antiga filosofia grega, considerando-se que essa *práxis* se disseminou na Atenas de Péricles, do V século a.C, provavelmente alavancada pela sofística, notadamente através do ensino de Górgias. É bem possível que tenha sido Górgias quem apresentou aos atenienses os manuais de fundamentos de *Arte Retórica* escritos por Córax e por Tísias[215], uma hipótese que Thomas Cole relaciona ao evento

[215] Sobre a possibilidade de ter sido Górgias o introdutor das técnicas oratórias dos sicilianos Córax e Tísias em Atenas, a partir dessa embaixada de 427 a.C, pode-se consultar também KENNEDY, G. (*The Art of Persuasion in Greece*. New Jersey. Ed. Princeton University Press. 1963[1971], pg. 26;30). No *Proêmio à Retórica*, de autoria anônima [9. 1-10], a chegada de Górgias em Atenas, chefiando uma

político da chegada de Górgias e Tísias, em Atenas[216], no ano de 427 a.C, à frente de uma missão diplomática leontina (D. S., XII. 53.2). Uma embaixada que teria como tarefa primeira expor a demanda de Leontinos para o Conselho dos Quinhentos, como aponta Theodor Gomperz (2008: 117).

Por outro lado, sem desconsiderar essa possível disseminação dos manuais de retórica siciliana a partir da embaixada liderada por Górgias, Octave Navarre (1900: 21-22) nos lembra que antes mesmo dessa chegada de Górgias à Atenas já havia se formado um sólido laço de intercâmbio cultural entre Atenas e as antigas capitais intelectuais gregas, Siracusa e Agrigento. Essa época correspondeu ao governo do tirano Hierón, na Sicília (Siracusa), à frente de uma corte que foi bastante frequentada por Ésquilo, Píndaro, Simônides e seu sobrinho Baquílides, Epicarmo e outros grandes poetas gregos.

Assim, concebida como arte criadora e criativa, que é instrumentalizada pela linguagem humana, pode-se pensar que a retórica não foi inventada por uma só determinada pessoa, em algum lugar preciso no tempo. Pois, de acordo com boa parte das fontes antigas, o que é possível conhecer sobre as raízes dessa *tékhne* de linguagem é que tanto sua manifestação como seu desenvolvimento metódico parecem ter derivado de um fenômeno político que correspondeu à passagem de um regime tirânico de governança para um sistema democrático, na Siracusa do primeiro quarto do V século a.C. Segundo as fontes esse fenômeno foi marcado por um intenso *agôn* e por disputas, uma vez que a habilidade discursiva estava sendo solicitada com um caráter técnico, isto

---

embaixada diplomática em nome da cidade de Leontinos, se encontra no centro da resposta à questão *"de que modo a retórica floresceu em Atenas"*? Cf. a tradução de Michel Patillon in *Corpus Rhetoricum*. Tome I. Paris. Belles Lettres. 2008. pg. 29 ou em Hugo Rabe, *Prolegomenos Sylloge*.14. 10-20, pg. 27.

[216] Cf. em COLE, T (*Who are the Corax*? In *Illinois Classical Studies*. Vol. XVI 1 & 2. Illinois: Ed. Illinois Classical Studies. 1991, pg. 65). Cf. em PAUSÂNIAS (VI. 8-9), uma alusão a essa embaixada da qual Górgias e Tísias fizeram parte. Também no *Fedro* (261 b-c, 267 a-b), cf. passagens em que Platão posiciona Górgias e Tísias, lado a lado.

é, para dar conta dos diversos pleitos forenses provocados pelos cidadãos dessa então emergente democracia siciliana[217].

Entretanto, antes de examinarmos diretamente as repercussões filosóficas desse fenômeno político na Sicília, cabe considerar as alusões de algumas fontes às raízes da retórica, de um modo geral. São essas fontes, escritos que localizam as raízes da retórica sob a influência direta de uma demarcação que a poesia de Platão fabricou em torno da sua particular definição de filosofia. Nesse aspecto, a historiografia filosófica de Diógenes Laércio nos será fundamental, na medida em que Diógenes fornece pistas que ajudam a pensar certo laços que ligam retórica, sofística e filosofia, uma espécie de tríade sapiencial, canônica, que se erigiu entre as metades do V e IV a.C século, em Atenas.

[217] A respeito desse evento vale consultar as observações de Roland Barthes, no que ele entende a retórica como uma espécie de metalinguagem que surge a partir de processos civis de restituição de propriedades territoriais, nesse contexto da antiguidade grega. A análise de Barthes se baseia, com pormenores, em um testemunho de Cícero, no *Brutus* (46-48), testemunho esse que será examinado mais a frente (cf. BARTHES, R. *A antiga retórica*. in *A Aventura Semiológica*. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 2001, pg. 5-9).

### 2.2.2- Uma historiografia filosófica sobre as raízes da retórica

Entre as fontes que falam sobre as raízes da retórica destaco primeiramente Diógenes Laércio, quando ele diz que Aristóteles atribuiu a invenção da retórica ao siciliano Empédocles, no diálogo *Sofista*[218]. Segundo Diógenes (VIII. 57; IX. 25), Aristóteles teria dito que Empédocles foi o *protos heuretês* da retórica. Embora pareça solta, essa alusão é extremamente importante, se considerarmos que, por um lado, Diógenes está nos falando de uma atribuição da criação da técnica retórica a um pensador que era nativo da Sicília, tal como também eram Córax, Tísias e o próprio Górgias. E, que, por outro lado, essa referência de Diógenes coloca a suposta criação da retórica sob a tutela de um pensador da natureza (*phýsis*), que no caso é Empédocles. Além disso, se observarmos atentamente esse livro de Diógenes, no parágrafo 56, que é imediatamente anterior ao parágrafo onde ocorre essa alusão à invenção da retórica por parte de Empédocles (57), veremos que a associação entre Empédocles e retórica é, na verdade, precedida de um surpreendente dizer de Alcidamante de Eleia, que Diógenes reproduz. Segundo Diógenes, Alcidamante afirma no seu livro sobre *Física* que Empédocles e Zenão teriam se afastado, após serem ouvintes de Parmênides, em uma mesma época. Tendo Zenão, após esse afastamento, elaborado a sua própria filosofia, enquanto que Empédocles se tornaria ouvinte de Anaxágoras e de Pitágoras, emulando o estudo da *phýsis* de um e o esquema de vida do outro (VIII. 56).

Assim, é possível interpretar que o dizer que Diógenes imputa a Aristóteles contém a ideia principal de que a retórica teria se originado da mente e das práticas de um filósofo, no caso Empédocles. Sendo ela, retórica, portanto, um produto da filosofia,

[218] Trata-se da referência de Diógenes ao diálogo *Sofista* (τῷ Σοφιστῇ), de Aristóteles [Fragmento Rose 65; Ross, 1; Gigon, 39, 1], uma obra perdida que, acredita-se, pode ter proximidades com as abordagens do *Sofista*, de Platão (cf. Berti, *La Filosofia del Primo Aristotele*, pág. 184, n. 201).

na medida em que não se perca de vista que Diógenes sabia que Empédocles é qualificado por Aristóteles como filósofo. Também chama a atenção que, segundo Diógenes (VIII. 57), nesse diálogo *Sofista*, que para nós é perdido, Aristóteles não somente atribui a invenção da retórica a Empédocles, como considera ter sido Zenão o criador do estilo dialético (IX. 25). Cabe aqui observar o detalhe de que ambas as técnicas de argumentação, retórica e dialética, são classificadas por Aristóteles como antístrofes, uma da outra, na *Retórica* (1354 a 1).

Diante disso, cabe abrir um parêntese para observar essa ocorrência da palavra antístrofe, que é usada por Aristóteles para qualificar e comparar retórica e dialética em uma perspectiva sensivelmente distinta da que fora adotada por seu mestre, Platão. Alberto Bernabé traduz a palavra antístrofe por contrapartida[219], atentando para o fato de que essa classificação de Aristóteles tem por finalidade tanto identificar como distinguir as especificidades da retórica e da dialética. Mesmo sendo definidas como técnicas discursivas correlatas que visam saberes acerca de temas comuns, ambas as técnicas não teriam, no entanto, aplicabilidade no âmbito da ciência, pelo menos no entendimento de Aristóteles, para quem a retórica e a dialética seriam uma a contraparte da outra. Na linguagem aristotélica isso significa dizer que, enquanto a retórica seria uma "*dýnamis* de teorizar em cada caso o que pode ser persuasivo" (1355b 25-26)[220], a dialética seria um método de "raciocínio [*silogysmós*] que é construído a partir de coisas plausíveis" (*Tópicos*. 100 a 29-20)[221]. Na verdade, Aristóteles considerava que não só a dialética, mas também a retórica e a medicina seriam métodos com os quais se constroem juízos a partir de coisas aceitáveis (*ibidem*, 101 b 5-6). Assim, interpretando essa perspectiva, o que também parece estar sendo apontado é que nem tudo o que é

[219] Cf. a nota nº 1 de sua tradução da *Retórica*. Madrid. Ed. Alianza. 2010, pg. 45.

[220] Trad. de A. Bernabé.

[221] Trad. de M. C. Sanmartín.

possível, sendo passível de especulação, é crível ou provável. De certo modo isso faria de todo retórico um dialético, pelo fato de que o provável passaria, antes de tudo, pelo possível, uma vez que o impossível não é provável. Por outro lado, sob esse olhar de Aristóteles, nem todo dialético seria um retórico, em sentido estrito, uma vez que a prática de especular livremente sobre tudo o que é possível não estaria necessariamente vinculada a que todo esse conteúdo ideativo, especulado, fosse necessariamente provável.

Ainda em relação ao uso da palavra antístrofe é ilustrativo ler um paralelo traçado por Platão, quando ele descreve e compara algo que fazemos em estado de vigília, com essa mesma coisa, quando ela é feita nos sonhos, isto é, durante o sono. Nessa aludida passagem, Platão faz Sócrates e Teeteto mostrarem como que em *"*um e outro estado [vigília e sono] acontecem as mesmas coisas [tal] como em uma antístrofe*"* (*Teeteto*. 158 c)[222], isto é, como em uma espécie de correspondência, que traz em si mesma uma contrapartida que, em última instância, tanto identifica como diferencia as impressões obtidas nesses dois estados.

Ora, chama a atenção que, em sequencia, Diógenes (VIII. 56-57) esboce uma linha genealógica partindo do solo da filosofia eleática. Uma espécie de linhagem genealógica em que se pode enxergar o florescimento de ramificações que vem a ser da seguinte forma: Após uma mesma época em que, juntos, teriam sido ouvintes de Parmênides, Empédocles e Zenão se afastaram e seguiram os seus próprios caminhos, cada qual com seu próprio estilo de vida e filosofia própria. Assim, por essa perspectiva, a filosofia desses italiotas é sutilmente apresentada por Diógenes como a raiz de onde derivaria tanto a retórica, por intermédio da ramificação que parte de Empédocles, como também a dialética, através do ramo que se frutifica com Zenão. Cabendo ainda destacar

[222] Trad. de A. M. Nogueira e M. Boeri.

que essa sequência de alusões feitas por Diógenes favorece a construção de uma imagem de espólio, tal como uma partilha. Uma espécie de herança filosófica que teria se transmitido através de Parmênides, de Xenófanes, de Pitágoras e de Anaxágoras[223]. Dizeres esses que, dentro do contexto em que é apresentado por Diógenes, se iniciam com uma informação aparentemente deslocada de Alcidamante, no livro *Físico*, para literalmente se completar em uma fala de Aristóteles, no livro *Sofista*.

Trata-se de duas falas cruzadas, reproduzidas sob a pena de Diógenes, que se configuram em uma intrigante inversão, onde se pode enxergar uma das mais antigas versões ditas "filosóficas" sobre as raízes da retórica e da dialética, fluindo de dizeres contidos em um livro perdido sobre *Física* (τῷ Φυσικῷ), que teria sido escrito por um sofista (Alcidamante), e de um livro perdido sobre sofistas, o *Sofista* (τῷ Σοφιστῇ), que teria sido escrito por um filósofo (Aristóteles).

Sobre esse aspecto, como veremos a seguir, chama a atenção que na *Retórica*[224] de Aristóteles não exista sequer uma fala que coincida com esse relato de Diógenes, isto é, que corrobore e nos explique melhor sobre essa hipótese de ter sido Empédocles um *protos heuretês* da retórica.

---

[223] Na nota nº 26 da sua tradução dos fragmentos de Empédocles (*Los Filósofos Pré-Socráticos* II. Madrid. Gredos. 1985), Nestor Cordero diz pensar ser inverídica a informação dessa suposta influência de Anaxágoras sobre Empédocles, devido à inexistência de pontos de contato entre as doutrinas físicas de Anaxágoras e Empédocles. Entretanto, a essa objeção de Cordero podemos lançar outra, que lhe é contrária, uma vez que também não se pode falar com segurança sobre uma inexistência de pontos de contato entre doutrinas as quais praticamente nada se têm, considerando o pouco material escrito que restou, sobre Anaxágoras e Empédocles. Somando-se a referência que Diógenes faz, do dizer de Alcidamante sobre a proximidade entre as ideias de Anaxágoras e Empédocles, com o fato de ter sido Anaxágoras processado, tal como um sofista, ficando conhecido também por ter influenciado Péricles e Sócrates, é aceitável especular que Anaxágoras tivesse sólidos conhecimentos linguísticos, onde se incluem a retórica e a poesia.

[224] Trad. de M. A. Júnior, P. F. Alberto, A. do Nascimento Pena.

### 2.2.3- Sobre as raízes da retórica por Platão e por Aristóteles.

Se, por um lado, Aristóteles não confirma em lugar algum da sua *Retórica* o dizer que Diógenes lhe imputa sobre a invenção da retórica por parte de Empédocles, por outro é possível ler nesse livro de Aristóteles duas referências ao estilo oratório de Empédocles[225].

Na primeira dessas alusões destacam-se somente os traços da doutrina pitagórica, sobre o que seria justo e injusto, algo que, de fato, é considerado como uma marca do pensamento e até mesmo do provável estilo de vida de Empédocles. Essa primeira menção se encontra no Livro I da *Retórica* (1373 b 6-15), onde Aristóteles reproduz o dizer de Empédocles de que "não se deve matar o que tem vida", posto que isso "é lei para todos e se estende largamente através do amplo éter e da incomensurável terra" [226].

Na segunda alusão, Aristóteles critica Empédocles por usar palavras ambíguas, as chamadas anfibolias (1407 a 35)[227]. Esse traço de Empédocles incomodava a Aristóteles, que entendia que os bons rétores deveriam evitar palavras ambíguas[228], posto que, como as homonímias, as anfibolias produziam uma "falsa aparência (*phantasía*) provocada pela expressão (*léxis*)", um estilo de manejo da linguagem que

[225] Cf. também em 1380 b 35 – 1381, onde Aristóteles comenta os afetos de amor e de ódio, sem se referir diretamente a Empédocles.

[226] Cf. em DK B 135, DK B1 (*Sobre a Natureza*) e DK B112 (*Purificações*).

[227] O exemplo que é dado por Aristóteles na *Retórica*, quando ele alude o estilo poético de Empédocles, se encontra em Heródoto (I - 56 e 91). Trata-se da narrativa de uma hipotética consulta que o rei Creso teria feito ao oráculo, a fim de saber se o seu exército obteria sucesso caso ele, Creso, decidisse atacar ao rei Ciro. A ambiguidade das palavras proferidas pelo oráculo traiu Creso, que, confiante na sua própria interpretação acerca do que escutara, não cogitou em nenhum momento que a resposta dada pelo oráculo, a saber, a de que *"Creso, havendo passado o* [rio] *Halis, destruirá um grande reino"* poderia estar prevendo, ao invés de uma vitória sua sobre Ciro, a destruição do seu próprio reino, isto é, a derrota de Creso. Nas *Refutações Sofísticas* as anfibolias são consideradas

[228] Cf. sobre a ambiguidade no discurso de Empédocles também na *Poética* (1461a 24-30).

Aristóteles atribuía aos sofistas, em geral (*Refutações Sofísticas*. 165 b 23-27). E, sobre esse aspecto, vale lembrar que mesmo possuindo uma perspectiva distinta da de Platão, no que diz respeito à recepção da poesia, Aristóteles considerava uma imperfeição que rétores possuíssem estilo poético. E isso não porque o estilo poético fosse considerado como um defeito por Aristóteles, muito pelo contrário e até longe disso. Mas, sim, por que a escrita sistemática e taxionômica de Aristóteles se esforçava por distinguir com exatidão as qualidades técnicas que seriam inerentes à poesia e à retórica, enquanto artes distintas. Na *Retórica* isso fica evidente quando Aristóteles produz uma das suas várias censuras ao estilo poético de Górgias (1404a 25), assim como aos estilos de dois de seus mais conhecidos discípulos. Um desses discípulos é Licofrón, que Aristóteles criticava pelo uso exagerado das "glosas" e das "palavras inusitadas" (*Retórica*. 1405 b 35-36; 1406 a 5-7). Enquanto que o outro discípulo é Alcidamante, que, tal como fazia Licofrón abusando de glosas e palavras inusitadas (*ibidem*, 1406 a 8-10), possuía, além disso, um estilo demasiadamente frio (*ibidem,* 1406 b 35; 1406 a 18). Ainda, segundo Aristóteles, Alcidamante se utilizava de "longos epítetos" (*ibidem*, 1406 a 10-11), lançando mão de muitas metáforas (*ibidem*, 1406 b 11-14), o que seria um recurso "não persuasivo" e, portanto, impróprio para a atividade de um rétor[229]. Essa objeção feita a

[229] Nesta passagem, os excessos do estilo poético aplicados à retórica são observados por Aristóteles em relação a duas sentenças de Alcidamante. Na primeira delas, como observa Manuel Alexandre Júnior, em sua tradução, se vê uma metáfora ambígua produzida por Alcidamante, quando ele diz ser *a filosofia "como uma fortaleza da lei"*. A ambiguidade deliberada que aqui Alcidamante fabrica reside no fato de que τὴν φιλοσοφίαν "ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ" pode tanto significar que *"a filosofia é uma fortificação para a lei"*, como pode também significar o contrário, isto é, que *"a filosofia é uma fortificação contra a lei"*. Essa ideia, atribuída por Aristóteles a Alcidamante, é referida no *Banquete* de Platão (196c), quando o personagem Agatão diz que *Eros* não poderia *"cometer violências",* uma vez que o dizer sobre *"leis, soberanas da cidade"* toma como justo aquilo que de bom grado é acordado entre os cidadãos. A segunda sentença, que se segue à metáfora alcidamantina sobre as leis, é a de que a *Odisseia "é belo espelho da vida humana",* o que pode ser uma alusão de Aristóteles ao *Contra Palamedes, por traição*, de Alcidamante, um manuscrito que nos é também conhecido como *Odisseu*. Essa alusão de Aristóteles vai de encontro com o que Alcidamante escreve no *Sobre os Sofistas* (§32), quando nos diz que *"os escritos servem como espelhos"*, dos *"progressos que a alma"* que um escritor realiza, quando os produz. Também na oração *Contra Leócrates* (102), de Licurgo, encontram-se ideias parecidas com essas de Alcidamante, onde se alude à potência da poesia de Homero. Segundo Licurgo, a poesia homérica seria capaz de narrar para os gregos o valor dado aos feitos gloriosos, uma vez que *"a concisão das leis determinam"* sem

Alcidamante incide sobre um caráter mais efetivo da retórica, diferentemente da objeção anterior que é feita a Empédocles e que diz respeito a um aspecto estilístico da retórica, sob o ponto de vista de Aristóteles.

Além do fato de ter sido discípulo de Górgias, pouco se sabe sobre Licofrón. Dentre os testemunhos que restaram a seu respeito destaca-se uma possível proximidade entre suas ideias e as de Antístenes, mais precisamente no que se refere à predicação decorrente da flexão do verbo "ser", que, segundo Aristóteles, Licofrón suprimia da sua expressão: "Os antigos mais próximos a nós se sentiam perturbados com a possibilidade de que uma mesma coisa fosse ao mesmo tempo una e múltipla, por isso alguns, como Licofrón, suprimiram o "é" (*Física*. 185 b 25-31). Por sua vez, na *Política* (1280 b 6-12), Aristóteles dá um testemunho que aproxima os pensamentos de Licofrón e Alcidamante, ao comentar que, para ambos, as leis humanas seriam uma convenção, isto é, seriam uma "garantia de justiça recíproca" para os homens[230]. Também na *Carta II* (314b), escrita por Platão, a Dionísio II, pode-se ler uma alusão a Licofrón, quando

---

justificar o modo como nós devemos agir. Pois, os poetas, *"cuja obra é uma imitação da vida humana, escolhem as ações mais nobres para as narrarem de forma racional, apta a persuadir os homens"*. Segundo Plutarco (*Vida dos dez oradores*. 841 B) Licurgo teria sido discípulo de Platão e de Isócrates. Utilizo aqui a tradução do *Contra Leócrates*, de J. A. Segurado e Campos e da *Retórica*, de M. A. Júnior, P. H. Farmhouse Alberto e A. do Nascimento Pena.

[230] Comparar com a passagem da *Retórica* (1373 b 15). Dentro do contexto em que Aristóteles provavelmente a leu, vemos que a frase alcidamantina *"tên philosophia epiteíksma tō nômos"*- "ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ"- poderia estar significando que *"a filosofia é uma fortificação para a lei*", e não o contrário. Entretanto, isso vai contra a ideia alcidamantina de que "*todos os homens são livres*, *por natureza*", sendo a escravização veiculada por meio das regras estabelecidas pelos homens (por exemplo, a guerra, sendo a paz, um remédio para essa, cf. na *Retórica*, de Aristóteles, em 1379 20). Nesse caso, Alcidamante conceberia que a filosofia deveria ter como tarefa resistir às convenções opressoras, que viessem a ameaçar a liberdade natural, dos homens. Em Untersteiner (2012: 491 -493) vê-se uma leitura interessante, sobre a suposta perspectiva libertária, de Alcidamante, que é quando Untersteiner interpreta que Alcidamante ataca "*a validade das leis*", não porque essas sejam incapazes de provocar "*eticidade*", pois, na verdade, Alcidamante considerava que as leis nem mesmo éticas seriam, o que incluiria a suposta perspectiva de Trasímaco, da lei como exercício, normatizado, dos mais fortes. E, daí talvez, entende-se a ironia, usada por Platão, no *Banquete*, ao citar Alcidamante, referindo-se às leis como "*as tradicionais rainhas das pólis*". Para Alcidamante, ainda glosando Untersteiner, o grande valor humano se encontraria nos sábios, a quem todos honram, de tal maneira que, "*somente sendo filósofos os humanos que comandam uma pólis são dignos de consideração*" (trata-se aqui de uma citação que Aristóteles faz a Alcidamante, na *Retórica* [1398 b 11-19 (= frag. 3 Nestle)].

Platão desqualifica a capacidade e o método dialético[231]desse discípulo de Górgias. A respeito dessa alusão a Licofrón, na *Carta II*, Untersteiner considera ser uma "opinião corrente", a de que se trata de uma referência ao sofista que foi discípulo de Górgias. Sendo deveras interessante a informação dada nessa carta de Platão, ressalta Untersteiner, uma vez que ela bastaria para fazer saber que Licofrón se encontrava na Sicília, junto à corte de Dionísio II, entre os anos 364-360 a.C[232], talvez, quem sabe, ensinando o tirano.

Chama a atenção o fato de que, na *Retórica* (1406 b 5-19), se encontrem objeções de Aristóteles a Górgias um pouco antes da alusão que é feita ao estilo poético de Empédocles, devido a uma utilização supostamente inadequada das metáforas. Na verdade, trata-se do já assinalado reproche que recai com força sobre um agrupamento de sofistas que é qualificado por Aristóteles como "demasiado poético". Sendo que, coincidentemente, nesse dito grupo de sofistas com estilo poético, encontram-se personagens que tiveram estreitos laços com Górgias, seja por ter tido Górgias como mestre, como é o caso de Isócrates, de Alcidamante, de Antístenes e de Licofrón, seja na hipótese de ter sido Górgias discípulo de Empédocles, como algumas fontes sugerem (D. L., VIII. 58-59)[233].

O estilo poético de Empédocles é destacado também no olhar de Carmen Paes (1989:21-22), quando ela nos remete a um exemplo de "chamamento retórico", que está presente no *Sobre a Natureza*, mais precisamente quando Empédocles, no início do poema, define os lugares do orador e do ouvinte, dizendo: "Escuta, Pausânias, filho do

---

[231] Cf. as notas de Mauro Bonazzi e Jean François-Pradeau, na tradução dos testemunhos e fragmentos de Licofrón (Paris: Ed. Flammarion. 2009. pg. 335-336).

[232] Cf. em UNTERSTEINER, M (2012, pg. 488-489 e nota de rodapé de número 134). E também em PASQUALI, G. (*Le lettere di Platone*. Florença. 1938. pg. 179) e a nota de rodapé nº12 da tradução das *Cartas* de Platão, por M. R. Gomez (Madrid. Centro de Estudos Políticos y Constitucionales. 2007: 1285).

[233] (DK B 111).

sábio Anquito..." (D. L., VIII. 60)[234]. Cabe apontar que essa abertura faz eco com algumas linhas do poema *Purificações*, quando Empédocles suplica aos deuses que afastem da sua língua "a *manía* dessa gente", para poder "uma pura fonte correr de lábios santificados" (*Adv. Math*. VII. 122-124)[235]. É interessante aqui observar que não é somente em referência à capacidade de intelecção que Empédocles evoca essa imagem de águas puras que devem correr dos seus lábios, através do fluxo da sua fala. Seguindo a observação de Carmen Paes[236], parece evidente que é "a serviço da psicagogia" que essa potência criativa da *léxis* de Empédocles está empenhada[237]. Hipótese essa que, de fato, aproximaria bastante Empédocles da sofística, pelo menos no que diz respeito a esse aspecto do privilégio que é dado à capacidade dos discursos em marcar, impressionar e conduzir as mentes humanas.

Sobre essa proximidade de Empédocles com a sofística creio que não se deve fechar os olhos para o fato de que as poucas linhas que restaram desse agrigentino são suficientes para mostrar que ele via, tal como Górgias[238], a linguagem como um *phármakon* para a alma, tanto na significação desse como tintura, colorida, usada por talentosos pintores para retratar o real, como também na do discurso enquanto *phármakon*, isto é, como palavra que afecciona e imprime marcas na psiquê. Podendo ainda ser apontado como exemplo dessa proximidade entre o pensamento de Empédocles e de Górgias o início do poema *Purificações*, enquanto um discurso

---

[234] (DK B1).

[235] (DK B3). Trad. de Gerd Bornheim.

[236] Tese de Doutorado (1989: 22).

[237] É essa a definição de retórica dada por Platão, no *Fedro* (261a 7-8), no que ela, por sua vez, se encaixa no que Górgias já apresentara no seu *Elogio de Helena* (§13-14), que é onde Górgias não nos deixa esquecer que as palavras são como *phármaka,* que imprimem aquilo que elas quiserem nas mentes dos que as escutam.

[238] Em outra seção da tese serão destacados pormenores sobre os fragmentos DK B 111 e B 23 (SIMPLÍCIO. *Física*, 159, 27), onde se lê Empédocles aludindo aos *phármaka* como *"pigmentos coloridos usados por talentosos pintores"*.

possuidor de certo caráter político[239], onde Empédocles se dirige aos seus concidadãos, talvez estando distante de sua própria pátria na época em que o redigiu[240]. Nesse discurso, Empédocles mostra a força da psicagogia no âmbito político, uma vez que os referentes de sua fala são os compatriotas que o seguem "a fim de saber qual o caminho da riqueza; uns necessitando oráculos; outros, feridos por atrozes dores, [eles] pedem uma palavra curativa para suas múltiplas doenças (DK B 112)"[241]. Por sua vez, nas poucas alusões que faz a Empédocles, Platão nada diz sobre uma possível relação desse siciliano com as raízes da retórica. Quem acabará, de fato, entrando para a posteridade através da escrita platônica como a própria personificação da retórica, no antigo mundo grego, será Górgias, consagrado no drama que traz o seu nome como título.

É no *Górgias* que Platão toma de empréstimo a definição da retórica como uma prática discursiva capaz de fabricar convencimento nos ouvintes. E, pelo menos nesse diálogo, Platão apresenta a sua definição sem oferecer aos leitores uma fronteira bem delimitada, entre a retórica e a sofística.

Para Barbara Cassin, essa ausência de nítidas fronteiras entre retórica e sofística, ou entre o rétor e o sofista, no *Górgias*, pode ser creditada a uma hábil manobra do escritor Platão, uma vez que o teatro do *Górgias* se apresenta como a grande máquina literária com a qual Platão busca "tornar equivalentes a retórica e a sofística", fazendo com que ambas sejam quase que "indiscerníveis na própria pessoa de Górgias, o grande sofista" (2005. 146-147). É no drama *Górgias* que o sofista de

[239] Cf. onde Theodor Gomperz alude a uma possível recusa de Empédocles em assumir o trono de sua cidade, no rastro de uma popularidade que o seu pai, Méton, havia adquirido, quando contribuiu para a queda do tirano Trasídeo (aproximadamente 470 a.C). A interpretação de Gomperz é interessante, pois coloca a menção feita por Empédocles ao seu caminhar entre os cidadãos, *"como era de se esperar* (ὥσπερ ἔοικα)*"*, isto é, não com uma coroa de rei, mortal, mas, sim, *"coroado de fitas e guirlandas floridas"*, tal como um deus, imortal (*Os Pensadores da Grécia*. São Paulo: Ed. Ícone. 2011. pags. 206-207).

[240] Cf. onde Diógenes Laércio (VIII. 52) alude a um dizer de Apolodoro, para quem Empédocles teria se exilado na cidade de Túrios, por onde teriam também passado Tísias, Lísias e Isócrates, entre outros.

[241] Trad. de Gerd Bornheim.

Leontinos é apresentado aos leitores, por Platão, como "o mestre da retórica" [242]. Nesse drama, a construção da imagem de Górgias como um grande rétor se inicia quando o personagem Sócrates sintetiza uma definição de retórica que é dada pelo também personagem Górgias (453 a 2-3), dizendo que a retórica é demiúrgica, isto é, que "ela é fazedora da persuasão (*peithôus demiurgôus estín hê rhetorikê*)"[243]. Em outras palavras, isso significa dizer que no *Górgias* a retórica é apresentada como uma habilidade que caracteriza os saberes de Górgias (*ibidem*, 449 a 3-4), sendo Górgias, portanto, o grande conhecedor "da Retórica" (*ibidem*, 449 a 5).

Posto isso, cabe abrir aqui um parêntese para fazer algumas considerações sobre a ocorrência de *rhetorikê*, nesse drama *Górgias*.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o substantivo *rhetorikê* também é encontrado no *Sobre os que escrevem discursos escritos*, ou *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante de Eleia (§1-2)[244], ocorrência essa que, diga-se de passagem, não costuma ser analisada com o merecido vagar. A relevância dessa coincidência nas escritas de Alcidamante e de Platão consiste de que, ao lançarem mão do genitivo singular para aludirem à retórica, ambos os escritores mostram que estão se referindo especificamente a uma técnica, cabendo observar não haver notícias da existência de algum texto anterior a esses onde ocorra a palavra *rhetorikê*. Creio que a coincidência dessas ocorrências não descaracteriza o fato de que no drama *Górgias* se encontre uma

[242] Vale lembrar que, se no *Górgias* Platão escreve de modo a deixar patente a identidade entre Górgias e a retórica, sendo essa compreendida como uma técnica discursiva, no *Hípias Maior* (282b) Górgias é descrito como *"o sofista de Leontinos, que veio a Atenas como embaixador de sua pátria"*. Trad. de C. A. Nunes.

[243] No drama, o personagem Górgias confirma a síntese de Sócrates, acrescentando que causar persuasão seria o que há de fundamental na arte retórica (453a 6-7).

[244] Sobre isso, cf. em PERNOT, L. *La révolution sophistique*. In *La Rhétorique dans l' Antiquité*. Paris: Librarie Génerale Française. 2010, pg. 38-39.

avaliação da retórica mais detalhada (COELHO. 2010: 29) do que a descrição que é dada por Alcidamante de Eleia.

Porém, a hipótese levantada por Schiappa[245], de que Platão teria inventado o termo *rhetorikê*, pode ser questionada, considerando-se que o fato de Platão ter escrito *rhetorikê* para qualificar a técnica de Górgias, não implica necessariamente que essa designação, significando uma técnica específica do *rhéter*[246], seja uma criação da mente de Platão. Um dos argumentos encontrados na hipótese de Schiappa[247]se apóia nas inusuais ocorrências de *dialetikê*, *antilogikê* ou de *eristikê*, na escrita de Platão, algo que Schiappa destaca como uma tendência de Platão para definir e nomear técnicas específicas, ao escrevê-las no genitivo. E, ainda, mesmo sendo aceito por especialistas que a escrita do *Sobre os Sofistas*[248], de Alcidamante, aponta como provavelmente anterior à escrita do drama *Górgias*, não cabe atermo-nos somente às sempre questionáveis datações desses antigos textos, para meditar sobre essa coincidência.

---

[245] Edward Schiappa tem em mente a mesma data aproximada que é apontada por outros especialistas, isto é, de 385 a.C para a composição do *Górgias* (cf. em *Did Plato Coin Rhêtorikê*?, *American Journal of Philology*, 111, 1990. pg. 457-470) ao que eu acrescento um dizer de Thomas Cole, onde ele chega a afirmar que não existem vestígios, em grego, antes do drama *Górgias*, do uso do termo *rhetorikê*, o que o leva a crer também que *"a palavra retórica traz todos os indícios de ser uma invenção platônica"* (cf. em *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press. 1991. pg. 2-3).

[246] Cf. em EIRE, L. A (2002. pg. 13).

[247] À observação de Schiappa de que não existem ocorrências de *rhetorikê*, nem nos textos de Isócrates e nem no "*manual sofístico*" *Retórica a Alexandre*, creio que cabe contrapor o fato de que além das duas ocorrências de *rhetorikê* no *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*) existem nesse mesmo texto de Alcidamante ocorrências de ῥήτωρ (§11 e §34), ῥήτορι (§20) e ῥήτορας (§33).

[248] Sobre isso, conforme sugere Javier Campos Daroca na sua tradução do texto de Alcidamante, vale observar a diversidade de referências cruzadas, entre o texto de Alcidamante, *Sobre os Sofistas*, e o texto *Contra os Sofistas*, de Isócrates (*Alcidamante de Elea. Testemonios y Fragmentos*. Madrid. Ed. Gredos. 2005: 13). Michael Gagarin, em sua tradução do texto de Alcidamante, também aponta para a impressão de que o texto de Isócrates apresenta indícios que sugerem terem sido ambos escritos em uma data bastante próxima (cf. in *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press. 1995: 276-277). Sobre a datação, aproximada, da confecção do texto de Alcidamante (391-390 a.C) cf. em AVEZZÙ, G (*Alcidamante. Orazioni e frammenti*. Testo, introd., trad. e note a cura di G. A [Boll. Ist. Filol. Gr., Suppl. 6], Roma, 1982, pg. 7), em MUIR, J.V (*Alcidamas. The Works & Fragments*. London. Bristol Classical Press. 2001. XV), em MARISS (*Alkidamas: über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrundert v. Chr. eingeleitet und kommentiert* [Orbis Antiquss, 36], Münster, 2002: 55), e também em J. L. LÒPEZ CRUCES, P. P. FUENTES GONZÁLEZ (*Isocrates d'Athènes*. (I 38), *DPhA* 3 (2004), pg. 897), onde também se estabelece uma relação entre os textos de Alcidamante e Isócrates.

É fato que não existem provas cabais de que Górgias tenha usado o termo *rhetorikê*, ou pelo menos não encontramos sua ocorrência nos poucos escritos de Górgias que nos foram preservados. Mas, por outro lado, é também um fato que o próprio Platão deixa uma pista que contribui para pensar a hipótese de que Górgias talvez pudesse ser referir a *rhetorikê*[249] como "a arte dos discursos". Essa pista é dada no próprio início do *Górgias*, quando Platão escreve a primeira ocorrência de *rhetorikê* desse drama fazendo Sócrates dizer que, para ele, Sócrates, era evidente que Polo estava se exercitando mais "na chamada retórica" do que em dialogar (448 d 9-10), uma vez que Polo não respondia a pergunta de Sócrates, sobre qual seria a técnica de Górgias (*ibidem*, 448 d 5). Lembrando de que se trata de uma dramatização, essa fala pode dar a entender pelo menos duas coisas: Uma delas é que o personagem Sócrates alude à *rhetorikê* sinalizando que ela talvez já fosse chamada por esse nome, por alguém, em algum meio que Pólo frequentava. E a segunda, é que a tal evidência de que Polo andava se exercitando na "chamada retórica" nada mais seria do que um traço da própria imagem relativamente desqualificada que Platão construirá da retórica, nesse drama, com o escopo de mostrar o quão distante da dialógica ela, retórica, se encontrava.

Assim, podemos pensar que, sendo discípulo de Górgias, é provavelmente com ele, ou pelo menos sob a orientação dele, Górgias, que Polo se exercita nessa chamada *rhetorikê*. No texto, Platão não parece estar mais interessado em inventar um nome para a técnica com que acabaria homenageando um já inventivo Górgias do que dar uma forma nominável e explicitada ao método discursivo que viria a distinguir o seu protagonista, Sócrates, desidentificando-o, assim, do rétor e do sofista. Afinal, no dizer

[249] Sobre isso vale observar que Diógenes Laércio se refere a Górgias como rétor e ao estilo *rhetorikós* que Antístenes teria herdado de Górgias (VI. 2).

de Sócrates, o personagem Polo protela, adia, enrola, mas não diz com todas as letras o que lhe estava sendo perguntado (*ibidem*, 448 d 5-6): que técnica era essa, a de Górgias? Ao invés disso, no drama, Polo apenas a elogia (*ibidem*, 448 e 2-4), sem explicar em que ela consiste, postura essa que viria a se configurar como uma armadilha fatal diante de um personagem fustigador como Sócrates. Desse modo, temos bons motivos para interpretar que, sendo uma já conhecida arte do velho Górgias, a retórica surge nesse drama tendo ironicamente o encômio de Polo como sua principal arma, ao invés de uma busca por sua verdadeira definição. Com essa hábil estratégia, uma manobra poética e retórica, Platão inicia seu teatro do *Górgias* mostrando aos leitores o erístico discípulo de Górgias, Polo, como um mero adulador que é incapaz de explicar sucintamente qual seria o diferencial da arte dos discursos praticada por seu mestre. Assim, estabelecendo aqui um paralelo, se no fictício pensatório da peça *Nuvens*, de Aristófanes, Sócrates é desenhado como um astuto adestrador em *antilogia* que seria aplicável a finalidades suspeitas, no *Górgias* Platão retratará o sofista de Leontinos humoradamente como alguém que põe seus discípulos para se exercitar nessa arenga, escorregadia e cosmética, essa "bajulação culinária", noviça e sem decoro, que é chamada de *rhetorikê* (*ibidem*, 464 c - 465 e).

Além das possibilidades dessa interpretação têm-se a questão das ocorrências de *rhetorikê* no *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante de Eleia, destacando-se o fato de que, nesse texto, Alcidamante ironiza os que reivindicavam para si mesmos "a técnica retórica por inteiro" [250], quando, na realidade, possuiriam somente "uma pequena parte

[250] Michael Gagarin é um dos comentadores que percebe que o *Sobre os que escrevem discursos escritos* (περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντω) possui um caráter irônico, em relação ao *Contra os Sofistas*, de Isócrates. Cf. in *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press. 1995, pg. 276. Importa, também, observar, que, o próprio Isócrates dá a entender, no seu *Contra os Sofistas*, que esse texto respondia a alguns ataques proferidos por Alcidamante, uma vez que Isócrates diz que "*estimaria mais do que muitas riquezas, que a filosofia pudesse tanto quanto eles dizem, pois, quem sabe (?), nós não ficaríamos tão atrás de todos, nem*

dessa técnica", que seria, no caso, a simples habilidade no escrever (*Sobre os Sofistas*. §1). Não se restringindo a ironia de escrever um texto contra os que escreviam discursos escritos, Alcidamante provoca os escritores habituais, entre eles Isócrates e certamente não só ele, dizendo que indivíduos que consumiam todo o tempo de suas vidas escrevendo se afastavam não somente da retórica, mas, também, da filosofia (*ibidem*, §2). No caso de Isócrates, que arrogava para si o ensino da filosofia baseando-se no privilégio das atividades de escrita e de leitura, essa censura talvez fosse duplamente ácida, pelos seguintes motivos:

1) Primeiramente por apontar uma suposta distância sua, tanto da filosofia como da retórica, o que desvalorizava consideravelmente a posição de qualquer líder de escola, nesse contexto em Atenas.

2) E em segundo lugar, pelo fato dessa suposta distância se dever a uma devotada dedicação à *graphikê*, que para Alcidamante nada mais seria do que uma técnica subsidiária dentro do dinâmico e criativo universo da oralidade, isto é, uma pequena parte de um todo maior chamado de *Arte Retórica* (*ibidem*, §28; §30). Cabe ainda destacar que, no seu texto, Alcidamante dá a entender que conhece tanto o estilo de Isócrates como a sua relação com a logografia. Atividade essa, a da logografia, que Isócrates teria exercido quando mais jovem[251], em uma época onde, quem sabe, teria dividido as atenções de Górgias não só com Alcidamante, mas, também, com Antístenes e Licofrón, lembrando que a ironia alcidamantina presente nas linhas desse texto vai de encontro a certas limitações de Isócrates. Entre essas, estaria a carência de "uma voz apropriada" e de "audácia" [252], algo que provavelmente contribuiu para que Isócrates

---

*fruiríamos da menor parte dela*" (cf. em *Contra os Sofistas* §11). Em uma seção posterior da tese, analisaremos essa questão com detalhes.

[251] Cf. a nota nº 169.

[252] Cf. em ISÓCRATES (*Panatenaico*. XII. 10-12 ou na *Carta a Felipe*. V. 81).

evitasse as práticas de oratória pública[253], em geral. Em seu texto, Alcidamante alude à incapacidade que determinados logógrafos tinham para "falar com vigor" (*ibidem*, §6), tal como era o caso de Isócrates [254], assim como alude ao embaraço dos que ficavam sem voz (*áphonos*) quando tinham que falar de improviso em público (*ibidem*, §15), uma característica oposta à que Luciano de Samósata atribui a Alcidamante, um filósofo cínico que é personagem central da sua paródia do *Banquete* de Platão (*O Banquete*. 12). É exatamente nessa direção que Derrida observará a singularidade da perspectiva de Alcidamante de Eleia (2005: 60-61), ao interpretar que as objeções desse eleata apontavam para a escrita como uma espécie de compensação, uma consolação, "um *phármakon* para aqueles que têm a fala débil", independentemente de se dizer ou não dizer a verdade por intermédio dela.

Ao que tudo indica, Alcidamante vinculava à desejável habilidade discursiva dos rétores uma técnica específica, cuja referência não é encontrada em nenhum texto anterior à sua época. Trata-se da técnica da improvisação (τῆς αὐτοσχεδιαστικῆς), que Alcidamante vinculava à eloquência dos discursos orais e ao aproveitamento do *kairós* no decorrer das circunstâncias das conversações. Técnica essa que Alcidamante literalmente opunha à técnica da escrita, a *graphikê* (*ibidem*, §28; §30).

Cabe ainda destacar, dentro desse contexto, o detalhe de que a única outra ocorrência de αὐτοσχεδιαστικῆς encontrada, sem ser em Alcidamante, foi na *Poética*

[253] A passagem do final *Fedro* (279 a-b) que alude diretamente a Isócrates e a Lísias é bastante emblemática a esse respeito. Pois, mesmo em se tratando de um contexto dramático onde não há nenhum compromisso com fidedignidade de datas e de épocas, Platão claramente se refere a um novo e talvez importante momento na carreira de mestre de Isócrates, onde parecem ser reconhecidas as qualidades da sua escrita em detrimento da escrita de Lísias. Aristóteles também atesta essa limitação de Isócrates, na *Retórica* (1368 a 20-21).

[254] Cf. Isócrates referindo-se às suas próprias limitações como orador público em *Antidosis* (42).

de Aristóteles (1449 a 10)[255], onde, remontando a Homero, o estagirita diz que os primeiros poetas utilizavam a arte da improvisação para poetar.

Concluindo essa breve análise sobre as ocorrências de *rhetorikê* convém compartilhar a imagem de uma espécie de fogo cruzado que parece ter se formado entre Alcidamante, Isócrates e Platão. Uma disputa, também, em torno das definições e das práticas da retórica, da sofística e da filosofia, ou, entre os que filosofavam privilegiando a oralidade e os que se valiam da escrita, para disseminar os seus pensamentos.

Se, por um lado, Platão avançava denunciando uma suposta distância entre os habilidosos discursadores e os verdadeiros amantes das formas, por outro lado Alcidamante fustigava pragmaticamente, apontando para uma realidade política democrática que envolvia a potência dos discursos orais, à moda dos antigos *rhéter* homéricos, afirmando que: "partindo do próprio pensamento, o discurso falado de improviso é animado, ele vive, ele segue os acontecimentos e se assemelha aos corpos reais (*Sobre os Sofistas*. §28)". De uma maneira estranhamente próxima com o que o personagem Sócrates exorta, no *Fedro*, para Alcidamante, o filosofar seria, também, um ato da palavra-ação, isto é, da fala presencial, sempre em movimento.

Como que olhando isso, em relativo silêncio, parecia estar Isócrates, quem sabe intuindo o lugar especial que o futuro reservaria à escrita, ao passo em que estabelecia, sem pressa, um novo tipo de formação sapiencial no coração do universo ateniense. Uma formação quase que totalmente pautada na excelência e no furtivo poder da grafia. Em seu livro *Da Retórica* (1999 [1872-1874]: 82-83) Nietzsche alude justamente a Isócrates e sua escrita para oferecer-nos a imagem dos gregos enquanto apreciadores da

[255] Aristóteles usa o genitivo αὐτοσχεδιαστικῆς uma única vez, para se referir à hipótese de que tanto a tragédia como a comédia nascem como *"técnica de improvisação"*.

leitura, já à época de Isócrates. Como observa Nietzsche, os que "recebiam um escrito tal como se recebe um bom vinho" o faziam por uma espécie de prazer diferente do prazer daqueles que se encantavam com a força viva dos discursos orais. Diz Nietzsche que os que saboreavam a arte escrita do autor, já com Isócrates, não eram exatamente os "homens de ação" apaixonados pela capacidade de persuasão e comoção das falas presenciais, ritmadas, pois, tanto o leitor como o escritor já não se fixavam no discurso oral, sendo exatamente a precisão silenciosa da grafia aquilo que os encantava.

### 2.2.4- De um *Górgias* sobreposto ao *Elogio de Helena*

Examinaremos agora algumas outras questões sobre as qualidades da retórica em referência ao drama Górgias, destacando uma observação de Barbara Cassin (2012: 78-79) onde ela percebe esse diálogo de Platão como uma espécie de "palimpsesto do *Elogio de Helena*" de Górgias.

Cassin oferece a imagem do drama *Górgias* como uma "contra-analogia" em que o discurso deixa de ser o *phármakon* potente e ambivalente para a alma, tal como no *Elogio de Helena* (§13-14), para, sob a pena de Platão, se tornar um *êidolon*, um fantasma, isto é, o simulacro de uma parte da *práxis* política (*Górgias*. 463 d; 464a-466e). Cabe aqui observar que é bastante abrangente a concepção de Górgias de que a linguagem humana tem o mesmo poder medicinal das drogas quando essas atuam na psiquê. Para Górgias, além de serem capazes de suscitar emoções diversas e de construir memória entre os humanos, as palavras são, também (mas não somente), capazes de mover, considerando-se que "a persuasão que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas daquilo que bem quiser" (*ibidem*, §13)[256]. Creio ser essa passagem uma das chaves de leitura da analogia gorgiana entre *lógos* e *phármakon*, uma vez que se entenda como que Górgias ultrapassa a simples ideia que se poderia ter sobre a sedução e o encantamento, fabricados pela linguagem, para mostrar mais do que isso, isto é, ressaltando como que age o *lógos* quando ele atinge a alma através da escuta e da leitura. *O Elogio de Helena* nos mostra essa enérgica atividade tipográfica que as palavras são capazes de exercer sobre a mente humana, na medida em que elas, palavras, não só imprimem como também fabricam memória, seja essa individual ou coletiva. E, como bem observa Carmem Paes (1989:20), se as palavras possibilitam uma

[256] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

psicagogia é porque não há mesmo como a psiquê humana resistir às impressões (*týpoi*) que se deseje causar, quando às palavras se acrescenta a persuasão (*peithô*).

Nesse sentido, cabe lembrar que, no *Tratado do não ser*, Górgias apresenta essa mesma perspectiva ao apontar que a linguagem é algo inteiramente à parte daquilo que subsiste nas coisas (*hypokêimena*). Afinal, diz Górgias, se por um lado não cabe às palavras, ou letras, dizer cabalmente o que subsiste nas coisas, isso não significa uma total derrota do humano frente ao indomável reino da *phýsis*. Pois, revelando-se a partir das afecções provocadas pelo real, e que são registradas nas memórias, as palavras não deixam de se constituir como produto e meio através do qual os humanos buscam comunicar, senão as coisas mesmas, pelo menos o que elas causaram ou causam neles.

Foi justamente visando o diálogo *Górgias* que o sofista da segunda sofística Elio Aristides[257] trouxe à memória o mito de um Prometeu inventor da linguagem como *phármakon* para dar forma à sua própria versão sobre as raízes da retórica, séculos depois do fictício encontro de Górgias com Sócrates, na escrita platônica. O mito narrado por Aristides no seu *Contra Platão, para defender a Retórica* parece ser um prosseguimento sensivelmente modificado do "Mito de Protágoras", tal como ele é contado por Platão. Sob a pena de Aristides, trata-se de uma espécie de retomada em que diferentes traços de alguns dramas de Platão parecem ser "jogados uns contra os outros", e em particular o drama *Górgias*, como nota Cassin, para que Aristides faça uma redarguição das qualidades e do alcance da arte retórica[258].

---

[257] Assim como Flávio Filóstrato, Luciano de Samósata e Dion de Prusa, Elio Aristides foi um sofista pertencente ao movimento denominado de *Segunda Sofistica*. Um movimento ao qual se atribui um grande desenvolvimento literário, no período imperial romano, e que foi caracterizado por certa retomada de práticas e ensinamentos dos primeiros grandes sofistas em Atenas. Este texto, *Contra Platão, Em Defesa da Retórica,* é considerado, como o próprio nome sugere, uma espécie de releitura acerca do real alcance da Arte Retórica, onde se percebe a adesão de Aristides à sofística gorgiana, no que ele, Aristides, redargui certas posições de Platão que contribuíram para a desvalorização da retórica e da sofística.

[258] Cf. a nota nº 2 da tradução de Barbara Cassin, do *Contre Platon, pour Deféndre la Rhétorique* (*Philosophie.* Paris. Les Editions de Minuit. N º 28. 1990, pág. 8).

Antes de olharmos certos aspectos desse mito cabe assinalar que, tal como o *Theuth* de Platão[259] e o *Palamedes*, tanto de Eurípides (*Palamedes*. Frag. 578.1) como de Górgias (*Defesa de Palamedes*. §30), Prometeu é apresentado por Aristides de um modo próximo a como Ésquilo o descreve, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, a saber: Prometeu é um *protos heuretês*, um primeiro inventor e benfeitor dos homens que, segundo Ésquilo, teria criado o "número como um excelente artifício (*sóphisma*)", assim como a composição das letras (*grámmata*), que "são memória de tudo e obreiras das musas" (*Prometeu Acorrentado*. 459-461)[260]. Lembremos que no *Prometeu* de Ésquilo a escrita é apresentada como um dos *phármaka* que o titã (*ibidem*, 481-482) inventara para minorar o desconforto e o desamparo humano. É justamente esse personagem mítico o escolhido por Platão para representar algo como um "herói da sofistica de Protágoras". Uma representação capaz de fazer com que a imagem do mestre de Abdera fosse delineada não só como um paradigma do sofista, isto é, um remunerado formador de humanos na *pólis*, mas também como um sábio orador capaz de ensinar "encantando com a sua voz de Orfeu" (*Protágoras*. 315 a 8-9).

Esse mito de Elio Aristides parece ser um caso clássico de uso do recurso à "outra versão", um expediente nem sempre fácil de ser manejado. Refiro-me aqui a uma estratégia adotada por Platão, no *Fedro*, quando, aludindo à *Palinódia de Helena*, de Estesícoro, subliminarmente aponta para Górgias e Isócrates, com os seus respectivos encômios à heroína de Homero. Segundo essa leitura, Platão poderia estar preparando terreno para apresentar o seu arquetípico *Theuth*, cuja mítica criação da escrita é similar

[259] Cf. no *Fedro* (274c-275b).

[260] Trad. de Jaa Torrano.

à dos *protos heuretês* Hermes, Prometeu e Palamedes[261], algo que parece também não ter escapado à escrita do poeta siciliano Estesícoro[262],

Se, por um lado, no Prometeu de Protágoras, escrito por Platão, Hermes fornece o pudor (*aidó*) e a justiça (*dikê*) como princípios ordenadores da *pólis* e como laço de aproximação entre os humanos [263], em Aristides, sendo conhecedor da raiz medicinal que brota da Terra[264], o deus Hermes levará até os humanos o remédio com o qual eles poderão se harmonizar e livrar-se de alguns males. Atendendo ao pedido de Prometeu, Hermes levará até os homens a arte de falar e de construir laços com a linguagem, isto é, a arte da retórica[265].

Elio Aristides inicia o seu *Mito sobre a Origem da Retórica* (394) aludindo ao fictício momento onde os seres humanos e demais animais haviam acabado de nascer (395). Diz Aristides que, estando dotados de poucos recursos para as suas respectivas sobrevivências, recursos tais como, por exemplo, a força e a velocidade, os humanos se encontravam em "um grande alvoroço e confusão na Terra", pois nada havia que pudesse uni-los. Assim, observando que a raça humana ia pouco a pouco perecendo e diminuindo (396) o titã Prometeu, sendo um *philântropos*, conseguiu convencer Zeus de que era necessário socorrê-la. Diante desse pedido, Zeus ordenou ao seu filho Hermes

---

[261] Lembrando aqui do fato de que tanto em Eurípides (frag. 578.1 [Estobeu. II. 4.8]), como em Górgias, (*Apologia de Palamedes*. §30), a escrita é apresentada como uma criação do herói Palamedes.

[262] Em um escólio se diz que *"de acordo com Estesícoro no livro II de sua Oresteia e Eurípides o alfabeto foi inventado por Palamedes"*. Cf. [*Schol. Vat, in Dion Thrac*. Art. 6 (p. 183 Hilgard [fr. 36/213 page = 34 B]). Traduzido da tradução de David A. Campbell.

[263] Cf. no *Protágoras* (322c 2-3): Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

[264] Refiro-me aqui à passagem da *Odisseia* (X. 302-306) em que Hermes fornece a misteriosa droga, *môly*, para Odisseu ficar imune às palavras de Circe, lembrando tratar-se da mais antiga ocorrência da palavra *phýsis*.

[265] Grande parte da antiga tradição retórica levantava o questionamento sobre a origem divina da retórica, tal como encontramos no início de um *proêmio* a técnica retórica, posterior a Elio Aristides e de autoria anônima. Nessa passagem a cada um dos deuses olímpicos é atribuída uma invenção, tal como a do vinho por Dioniso, a da medicina por Apolo, a da estratégica por Ares e a dos discursos por Hermes. Cf. in RABE, H (*Prolegomna in Artis Rhetoricae* 4.2. *in Prolegomenon Sylloge. Rhetores Graeci.* Vol. XIV. Liepzig: G. B. Teubner. 1935, [CXXVIII] pg. 18-19. Trad. de Michel Pattilon).

que levasse a *rhetorikê* até os homens. Prometeu já “havia modelado previamente os sentidos (*aisthésis*) e os membros do corpo de cada humano (397)" e deu ordem para que Hermes "não dividisse a retórica tal como aqueles lugares no teatro", isto é, tal como os lugares reservados aos espectadores, para que "todos participassem, por sua vez, da retórica," assim como lhes era comum a posse de olhos, mãos e pés. E, uma vez que dentre todos fossem selecionados os melhores, os mais nobres e os com natureza mais forte, a esses, precisamente, seria concedido o especial presente levado por Hermes para que pudessem "ao mesmo tempo salvar-se a si mesmos e aos outros". Assim, foi devido à posse da retórica que os humanos puderam "escapar das feras selvagens", assim como também puderam deixar de ser inimigos entre si, descobrindo os princípios de uma vida em comunidade. Segundo esse mito de Aristides, quando o *lógos* prevaleceu entres os homens, lhes foi possível construir as cidades e estabelecer leis para essas, "pensando um sistema político (398)”.

Na parte final desse mito, Elio Aristides retoma ideias que são caras a Górgias, como, por exemplo, quando Aristides sugere que dentre os benefícios proporcionados pela retórica estariam o de viabilizar a capacidade de zelar pela justiça e pelas leis, "guiando-as e educando-as (401)". Afinal, diz Aristides, a retórica é como um *phármakon* para os homens[266], ou, em outras palavras, a retórica age como um remédio, uma droga de ação propedêutica, que é também capaz de recuperar, ou mesmo de estabelecer a ordem e o equilíbrio em um corpo social.

Nas palavras de Elio Aristides:

> οἷον ἰατρὸς εἰ προσλάβοι ῥητορικὴν, τῆς ἰατρικῆς αὐτῆς μάλιστα οὕτω τὴν χάριν εἴσεται. εἰ γὰρ προσέλθοι τὸ δύνασθαι πείθειν τοῖς ἄλλοις τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτῷ κατὰ τὴν τέχνην, τί κωλύει προθεραπεύειν τὰ πολλὰ τῇ ῥητορικῇ, πρὶν τῶν τῆς ἰατρικῆς ὀργάνων ἅψασθαι, τῷ σοφωτάτῳ τῶν φαρμά κων, ἔφη τις, χρώμενον;

[266] Cf. uma ideia similar no *Elogio de Helena* (§13-14) de Górgias.

> Si el medico añadiera la retórica a su arte, entonces conocería especialmente el encanto de la misma medicina. Porque si el poder de persuadir se añadiera a los otros médios de que dispone el medico em su arte, qué impediría que previera muchas enfermedades com la retórica, antes de tocar los instrumentales de la medicina, empleando, como alguien há dicho, el fármaco más efectivo?
>
> (*Contra Platão, em Defesa da Retórica*. 411- 412)[267]

Para além das evidentes proximidades com as ideias de Górgias, é de igual modo patente um paralelismo com alguns versos de Ésquilo e de Eurípides, nessa passagem do mito contado por Aristides.

Em Ésquilo, podemos ler essa parecença no verso 378, da tragédia *Prometeu Acorrentado*, quando o personagem Oceano coloca a seguinte questão para Prometeu:

οὔκουν, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι
ὀργῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι;

Não conheces, Prometeu, este fato:
Palavras (*lógoi*) são médicos (*iátroi*) da doente cólera (ὀργῆς νοσούσης)[268]?

E em Eurípides a semelhança dos pensamentos pode ser notada em um fragmento de uma tragédia perdida (962)[269], onde se pode ler que:

... ἄλλ' ἐπ' ἄλλῃ φάρμακον κεῖται νόσῳ·
λυπουμένῳ μὲν μῦθος εὐμενὴς φίλων,
ἄγαν δὲ μωραίνοντι νουθετήματα.

existem remédios outros para condições diferentes:
para um homem na tristeza, uma palavra gentil de amigos;
para a loucura excessiva, conselhos.

---

[267] (Jebb Page 104.11 -17). Trad. de F. Gazco e A. R. de Verger.

[268] Trad. de Jaa Torrano.

[269] Cf. PLUTARCO (*Moralia*. 102 b, VV 2-3; 69 d) e em ESTOBEU (*Sotio*.4. 48. 30). Traduzido da tradução de C. Collard e M. Cropp. Cf. também o Fragmento 1079 (Estobeu. IV.48.23) onde se pode ler que *"os homens não têm outro phármakon para os seus sofrimentos do que o conforto de um homem bom e amigo"*: οὐκ ἔστι λύπης ἄλλο φάρμακον βροτοῖς ὡς ἀνδρὸς ἐσθλοῦ καὶ φίλου παραίνεσις· ὅστις δὲ ταύτῃ τῇ νόσῳ ξυνὼν ἀνὴρ μέθῃ ταράσσει καὶ γαληνίζει φρένα, παραυτίχ' ἡσθεὶς ὕστερον στένει διπλᾶ.

Visto isso, cabe destacar que esse mito de Elio Aristides proporciona a ideia de que a capacidade retórica pode ampliar o domínio que se tem sobre os diversos campos de saber. Como um exemplo desta potencialização, Aristides aponta na direção do saber médico, sugerindo que esse saber pode vir a ser ainda mais eficiente do que é, enquanto *tékhne*, quando a ele se consegue aliar a capacidade retórica. Com sutis diferenças, no que toca às finalidades dos respectivos discursos de Platão e de Elio Aristides, a imagem do saber retórico aliando-se à efetividade do saber médico nos é oferecida, também no drama *Górgias*, quando o personagem Górgias alude à impotência do seu irmão médico diante de pacientes que precisavam ser convencidos a se submeter a procedimentos sofridos, para que eles pudessem ser curados (*Górgias*. 456 b-c). Na escrita de Platão, mesmo sendo um conhecedor da medicina, o irmão de Górgias não conseguia convencer os seus pacientes a aceitarem determinados *phármaka*, tais como eram "os cortes, as amputações e as cauterizações". Sendo ele, Górgias, devido a sua habilidade no falar, diversas vezes o encarregado de persuadir os indivíduos enfermos a aceitarem a administração dos remédios que seriam os mais adequados à situação em que eles se encontravam.

Comparando esse recorte da cena do *Górgias* com a narrativa de Elio Aristides, destacam-se pelo menos duas questões para pensar.

A primeira delas é a ideia de que não seria suficiente conhecer uma técnica, como a da medicina, sem que se soubesse argumentar e convencer um indivíduo de que muitas vezes para passar de um estado ruim de saúde para um estado melhor são necessários remédios e procedimentos cujos primeiros efeitos podem ser extremamente dolorosos e sofridos. É o caso em que um *savoir faire* precisa ser acompanhado por um *savoir dire*, isto é, o caso de uma situação paradoxal em que o se deixar persuadir a sofrer determinada dor é provavelmente o melhor caminho para poder não mais sentir

dor[270], se o caminho a ser seguido for o da metódica arte da medicina[271], como é o caso nos exemplos de Platão e de Aristides.

A segunda questão possui um caráter de antecipação ou premunição, quando é o caso de que algo possa ser evitado, ou prevenido, devido à ação das palavras. Isso se aplica tanto a ensinamentos como a exemplos e intervenções, assim como também em relação a simples conselhos, pareceres ou recomendações, capazes de influenciar em uma tomada de decisões ou de ações, nos múltiplos espaços de convivência humana. A título de exemplo, podemos pensar nas leis, quando é o caso delas serem escolhidas e redigidas conjuntamente, ou pelo menos em acordo com a vontade de uma maioria de indivíduos que coabitam. Assim como, do mesmo modo, podemos pensar em relação às deliberações e decisões gerais tomadas por uma coletividade, um tipo de ação que é inteiramente estrangeira ao âmbito da precisão científica. Em se tratando dessa esfera da experiência política, onde a medicina nos serve para traçar a pertinente analogia entre um corpo vivo individual e um corpo vivo social, é importante não esquecer a desdita sofrida por Platão (D. L., III. 18-23), ao tentar tratar os males de uma tirania em Siracusa, buscando transformá-la para um Estado de governo melhor. Suas prescrições, teóricas e práticas, decorrentes do clínico olhar de teorizador da alma e da *pólis*, por pouco não fabricaram o contrário daquilo que se pretendia produzir na alma de Dion, que, por pura fortuna, não veio a se transformar de aluno-paciente em seu algoz.

---

[270] Esse aparente paradoxo, que torna desejável saber convencer alguém da necessidade da aplicação de um *phármakon*, pode ser dimensionado num comentário de Aristóteles, em seu livro *Problemas* (865 a). Ao se questionar sobre o porquê dos remédios (*phármaka*) amargos e os de odor desagradável serem via de regra catárticos, quase que indigeríveis, Aristóteles entende que, de fato, eles são *phármaka* justamente por serem indigeríveis e entrarem em ação com ajuda de seu amargor. Diz Aristóteles que, se a dose dada for maior do que o necessário, ao invés de recuperar, o *phármakon* mata.

[271] Sobre isso cf. no *Elogio de Helena* (§14 e §18) e no *Fedro* (270 b-d).

## 2.3- Córax e Tísias. As raízes sicilianas da retórica e suas relações com a sofística [a recepção de Cícero]

Examinaremos, a seguir, testemunhos e repercussões filosóficas sobre as raízes da arte retórica que tomou forma no cerne de um fenômeno político ocorrido na Sicília, no início do V século a.C. Dizeres como os de Cícero, mostrarão em que sentido Córax e Tísias influenciaram a tradição sofística que se frutificou com Górgias. Por essa via, serão analisadas também observações feitas a Córax e a Tísias, por Platão e por Aristóteles, uma vez que se tratam dos mais antigos registros de que dispomos sobre aspectos técnicos dessa retórica siciliana. Embora tenham recepcionado Córax e Tísias como representantes de uma tradição de saberes rival, Platão e Aristóteles enxergavam-nos de um modo sensivelmente distinto, como poderemos ver.

Serão também observadas perspectivas nas escritas de Sexto Empírico e de Aristófanes, no que toca certas ideias atribuídas a Córax e a Tísias. Pois, tanto Sexto como Aristófanes nos oferecem, com graça, imagens sobre pensamentos e discursos antilógicos, sem se preocupar em camuflar o caráter fundamentalmente humano que faz dessa antilogia não um desvio, mas, sim, uma condição *sine qua non*, no contexto da realidade que constitui os complexos espaços políticos erigidos pelos humanos. A essa seção se seguirá, também, o exame de uma série de argumentos fundamentados no *eikós*, uma técnica de argumentação específica que é encontrada tanto em versos da antiga poesia grega, como nas linhas de Górgias, de Antifonte, de Alcidamante, de Isócrates, de Platão e de Aristóteles. Fundam-se esses argumentos de *eikós* não em verdades supostamente dadas, mas, sim, naquilo que as mentes humanas esperam, seguindo a coerência de certo encadeamento das imagens que lhes são proporcionadas pelas palavras.

Debruçamo-nos sobre o contexto político de uma região da Magna Grécia, no primeiro quarto do V século a.C. Trata-se da cidade de Siracusa, na região da Sicília, onde teriam sido desenvolvidos escritos metódicos sobre o uso político da linguagem, os antigos manuais de arte retórica compostos por Córax e por Tísias. Diferentemente da versão já examinada que se orienta, em parte, pelos testemunhos de Diógenes Laércio, esta versão que iremos olhar agora não tende a localizar as raízes da retórica no cerne de uma doutrina filosófica específica. Mas, sim, diferentemente das narrativas de Diógenes, onde se incluem dizeres por ele atribuídos a Alcidamante e a Aristóteles, a exposição que se seguirá não privilegia a perspectiva da retórica como uma derivação da filosofia eleática. Pelo contrário, a retórica será agora observada enquanto uma arte que deriva de ações políticas, constituindo-se metodicamente a partir de demandas tipicamente citadinas.

Partimos da ideia de que a retórica surge como um *modus operandi* no contexto de uma intensa efervescência política em Siracusa, na Sicília. Essa *práxis* discursiva teria se desenvolvido a partir da destituição de uma tirania estabelecida pelos irmãos Gélon, Hierón e Trasíbulo (aproximadamente 495 – 467 a.C)[272]. Sobre isso, cabe apontar que alguns anos antes do início do governo de Péricles em Atenas (aproximadamente 461 a.C), a corte dessa família de tiranos sicilianos já era frequentada por grandes poetas, como foi o caso de Píndaro, que dedicou a Hierón a sua *Ode Olímpica* I além das *Odes Píticas* I, II, III[273]. A respeito dessa efervescência cultural na região da Sicília, Octave Navarre assinala que, no primeiro quarto do V

[272] Diodoro da Sicília nos diz que o primeiro tirano dessa dinastia, Gélon, governou durante sete anos, enquanto Hierón governou por onze anos e oito meses e Trasíbulo por apenas dez meses (cf. em XI. 38. 7). Na *Política*, Aristóteles diz ter Hierón ficado no poder por dez anos, enquanto que Trasíbulo teria ficado por onze meses (1315 b). Segundo Pausânias, Gélon faleceu no ano da queda da tirania, em 467 a.C. (cf. em VIII. 42. 8).

[273] Cf. também os fragmentos 125 e 126, dedicados a Hierón (PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Trad. de A. Ortega. Madrid: Ed. Gredos. 1984).

século a.C, Siracusa e Agrigento "vieram a ser as duas capitais intelectuais da Grécia". No dizer de Navarre (1990: 21-22), os tiranos Théron de Agrigento[274] e Hierón de Siracusa conseguiram atrair para as suas respectivas cortes alguns dos mais renomados poetas da época, como Ésquilo, Píndaro e Simônides, tendo Ésquilo[275], em uma de suas passagens por Agrigento, reapresentado a tragédia *Os Persas*, já anteriormente encenada em Atenas, por volta de 472 a.C. (*ibidem*). O neo-pitagórico Jâmblico atesta essa confluência de poetas, dizendo que o também siciliano Epicarmo travou contato com Hierón[276], tendo Epicarmo, segundo Jâmblico (*VP*. 36. 266), "se abstido de filosofar nesse período de governança tirânica", algo que, no entanto, não teria impedido que ele apresentasse a doutrina de Pitágoras em versos, sob a aparência de um jogo (*paidía*). Para Jâmblico os hábitos pitagóricos de rememoração de falas e ações ocorridas no dia anterior, logo ao despertar, favoreciam a "ciência (*epistême*) a experiência (*empeiría*) e a inteligência (*phrônesis*)", o que teria contribuído também para o florescimento da "técnica retórica, dos discursos epidícticos e da disseminação das leis escritas" nessa região da Magna Grécia (*ibidem*, 29. 165-166)[277].

Segundo Diodoro da Sicília (XI. 67-68), foi "devido ao episódio em que liderou uma importante vitória sobre os cartagineses", episódio esse em que se mostrou

---

[274] O tirano Théron de Agrigento foi sucedido por seu filho Trasídeo, que o pai de Empédocles, Mêton, ajudou a destituir do poder para que a democracia se instalasse em Agrigento. Sobre isso, cf. em DIODORO DA SICÍLIA (XI. 53) e em DIÓGENES LAÉRCIO (VIII. 63-65). Sobre as atividades políticas de Empédocles, cf. em PLUTARCO (*Contra Colotes*. 32; DK A 14) e também em GOMPERZ, T. (2011*:* 206-207).

[275] Sobre a passagem de Ésquilo, assim como de Baquílides, pela corte de Hierón, na Sicília c.f a introdução às tragédias de Ésquilo, feita por Manuel Fernandez-Galiano (ÉSQUILO. *Tragédias*. Trad. de B. P. Moraes. Madrid. Gredos. 1983: Págs. 23-33).

[276] A respeito deste alto grau de desenvolvimento cultural na região da Sicília, na Magna Grécia, vale consultar também a introdução da tradução de L. R. Noriega Guillén aos fragmentos e testemunhos de Epicarmo de Siracusa (XIII- XIV).

[277] Nessa passagem Jâmblico alude a Empédocles e a Parmênides, além de Epicarmo. Sobre a relação de Epicarmo com Hierón na Sicília, nesse período, cf. em Columela (*Da Agricultura*, I, 1 - DK B9).

magnânimo com os vencidos (*ibidem*, 21-24; 2)[278], que o tirano Gélon passou a ser bastante admirado pelos sicilianos. Porém, diferentemente de Gélon[279], os seus sucessores, Hierón e Trasíbulo, foram governantes demasiadamente violentos, chegando ao ponto de promover "execuções em massa de cidadãos sicilianos, assim como o banimento e o confisco de bens e terras, de muitos outros cidadãos"[280]. Desse modo, em razão desses excessos, acabou sendo provocado o sentimento de ódio entre os sicilianos, uma aversão coletiva que fez com que o último tirano dessa linhagem, Trasíbulo, contratasse mercenários para se opor a essa então crescente insatisfação popular. Foi diante desse cenário que os sicilianos se uniram, insurgindo-se contra a tirania e derrubando-a. E, uma vez libertada da tirania, nas palavras de Diodoro da Sicília (XI. 68. 6), "Siracusa viveria um longo período de paz e de prosperidade, em uma democracia que duraria cerca de sessenta anos, até a tirania que viria a se estabelecer, em um período posterior[281], através de Dionísio"[282].

Porém, para Aristóteles, o levante popular que destituiu essa tirania na Sicília teria como objetivo inicial somente a deposição de Trasíbulo, sem que isso se configurasse como uma revolta contra o sistema político que se iniciara com Gélon. Diz

---

[278] Sobre isso, cf. também em Heródoto (VII. 166). Essa luta entre cartagineses e sicilianos parece ter ocorrido quase que ao mesmo momento em que Leônidas enfrentava Xerxes, nas Termópilas. Embora para Aristóteles essa simultaneidade de batalhas não passasse de uma coincidência (*Poética* 1459 a), posteriormente soube-se que Xerxes provocara o ataque dos cartagineses à Siracusa, a fim de evitar que Gélon socorre-se os gregos, contra os persas (cf. a nota nº 326 da tradução da *Poética* de Valentín García Yebra).

[279] No Livro VII, das suas *Histórias* (156, 2-3 – 157 2-3), Heródoto diz que, começando por Gélon até as ações de Hierón, essa família de tiranos realizou transferências das populações de Camarina, Mégara Hiblea e Gela, para Siracusa, *"concedendo-lhes a cidadania a fim de engrandecer Siracusa"*, além de atingir algumas colônias de Leontino, com a intenção de neutralizar, por precaução, o ameaçador poderio de Cartago.

[280] De acordo com um testemunho de Tucídides (I. 17. 8), poderes como os desses tiranos na Sicília contribuíram para que, *"durante um bom tempo, parte da Hélade quedasse na inércia sem conseguir realizar em conjunto nenhum grande feito"*, no que se refere à atos de coragem.

[281] Cf. também em Heródoto (VII 156, 2) e Tucídides (I. 17-18).

[282] O Dionísio (406 a.C) a que se refere Diodoro é o pai do também tirano Díon, que foi por pouco tempo discípulo de Platão.

Aristóteles (*Política*. 1312 b) que por detrás da tramada deposição de Trasíbulo estava a insatisfação dos seus parentes que o viam "adular e incitar aos prazeres o filho de Gélon" com a intenção de que somente ele, Trasíbulo, governasse a Sicília. Segundo essa perspectiva, não teria sido de fora, mas, sim, do próprio interior da governança tirânica que o levante siciliano se originara, uma vez que aqueles que se aliaram para demover Trasíbulo do poder acabariam destituindo o regime político que vigorava a quase duas décadas, inaugurando, assim, um longo período de democracia na Sicília.

Posto isso, cabe dizer que é no diálogo *Brutus* que Cícero apresenta o que talvez seja a mais antiga articulação que se conhece, entre as raízes da arte retórica enquanto *tékhne* passível de transmissão, a emergência dessa democracia pós-tirania na Sicília e o florescimento da chamada primeira sofística, em Atenas. A fala de Cícero que iremos observar oferece a imagem de uma árvore genealógica que parte das ações políticas discursivas de Córax e de Tísias, para derivar e influenciar nas práticas de pensadores como Górgias, Protágoras, Antifonte, Lísias, Teodoro e Isócrates. Tal como faz Diógenes, em sua curta versão sobre as raízes da retórica, a narrativa de Cícero se apóia em um suposto testemunho de Aristóteles, apresentando, porém, uma diferença em relação ao posterior testemunho de Diógenes. Na genealogia sugerida por Cícero não são mencionados nem Empédocles e nem Zenão, pois, o que Cícero dirá é sobre um momento específico a partir do qual se teria começado a escrever regras basilares sobre a arte de falar, isto é, uma espécie de produção textual que, até onde se sabe, nem Empédocles e nem Zenão teriam cultivado. O testemunho de Cícero dá conta de um tipo de ações que teriam motivado a escrita de antigos manuais sobre o falar com técnica e método, mostrando elos que ligam essa raiz da arte retórica siciliana com a atividade sofística que floresceu na Atenas do período clássico[283]. É possível que essa passagem

[283] Cf. essa passagem do *Brutus* (46-48), com o final do texto *Refutações Sofísticas,* de Aristóteles (183b).

do *Brutus* que iremos examinar tenha se baseado na leitura[284] do *Synagōgē Technôn*[285], um texto de Aristóteles que para nós é perdido.

Diz Cícero que[286]:

> (46) Assim, Aristóteles afirma que depois da expulsão dos tiranos da Sicilia as propriedades particulares, após longo período de interrupção, passaram a ser reclamadas em tribunal, então pela primeira vez, pois aquela gente era perspicaz e nascida para a controvérsia, os sicilianos Córax e Tísias redigiram um manual de preceitos – de fato, antes disso ninguém costumava discursar com método e técnica, muito embora alguns o fizessem com zelo e precisão –, e afirma também que Protágoras escreveu e elaborou discussões sobre temas notáveis, que agora são chamados de lugares comuns; (47) que Górgias fez o mesmo ao registrar por escrito elogios e vitupérios sobre temas particulares, pois ele julgava que a principal característica do orador é a capacidade de engrandecer uma coisa elogiando-a e, inversamente, depreciá-la vituperando-a; que Antifonte de Ramnunte teria escrito alguns textos semelhantes, sobre ele, Tucídides, autor digno de fé, que ouviu Antifonte fazer sua própria defesa, escreveu que ninguém jamais havia defendido tão bem uma causa capital. (48) Quanto a Lísias, *que primeiramente ele teve por hábito professar a arte de dizer*[287], em seguida, visto que Teodoro era mais refinado nessa arte, porém mais improdutivo em discursos [escritos], começou [Lísias] a escrever discursos para os outros, abandonando [o ensinar] a arte. De modo semelhante, Isócrates primeiramente se negou a professar a arte de dizer, e teve por hábito escrever discursos para que outros usassem em tribunal, mas, como muitas vezes era chamado em juízo por isso, pois teria, por assim dizer, agido contra a lei que condena o uso de chicanas nos processos, teria desistido de escrever discursos para outras pessoas e passado a se dedicar

[284] Conforme assinala Álvaro Vallejo, na nota n º 40 da sua tradução dos fragmentos de Aristóteles (Gredos. Madrid. 2005. Pg. 43), alguns especialistas *"se questionam se Cícero conheceu diretamente esta obra de Aristóteles sobre Retórica"* (como é o caso de DÜRING, *Aristóteles,* pág. 223 e ss., e de J. BARNES, "Roman Aristotle". *Philosophia Togata. Plato and Aristotle at Rome.* ed. by J. BARNES-M. GRIFÉIS, Oxford, 1999. págs. 1-70, esp. 52-54).

[285] Conforme observa Salvador Nuñez, na sua tradução de *La Invención Retórica* (II. 6), parece se tratar de uma obra perdida de Aristóteles (*Synagōgē Technôn*), onde se crê estarem registrados antigos escritos sobre retórica, "começando pelo primeiro" destes escritos, do "inventor" da retórica, Tísias (cf. também em *Sobre o Orador*. II. 38, 160).

[286] Para Thomas Cole, esse relato de Cícero dá a entender que Córax não tinha uma técnica específica de discursos políticos, salvo a exceção dos discursos voltados para o âmbito judiciário (p 68). Cf. em COLE, T. (*Who are the Corax*? In *Illinois Classical Studies*. Vol. XVI 1 & 2. Illinois: Ed. Illinois Classical Studies. 1991, pg. 68). Por sua vez, e contrariamente, López Eire argumenta que a oratória forense não só pertence ao âmbito político, como ela é muito mais democrática do que a oratória deliberativa, principalmente quando essa é colocada a serviço de um tirano. Eire defende a posição de que Córax foi, em algum momento, um orador político a serviço dos tiranos siracusanos, tendo convertido a sua arte para o âmbito judicial a partir da mudança para o regime democrático. Eire nos lembra que, tal como ocorreria um pouco depois na Atenas de Péricles, com a Reforma de Efialtes em 462 a.C, os tribunais que julgaram as demandas de restituição de terras pelos cidadãos de Siracusa não eram formados por juízes de carreira, mas, sim, por cidadãos comuns (cf. in LÓPEZ EIRE. 2002:14-16).

[287] Tradução modificada. Entendo que ao dizer *primo profiteri solitum artem esse dicendi* Cícero está aludindo à atividade de ensino da arte de falar que Lísias exerceu, antes de se dedicar definitivamente a prática de escrever discursos mediante remuneração (a logografia profissional). Em sua tradução, J. Seabra entende que Cícero diz que Lísias "*primeiro teve o costume de declarar haver uma arte de falar*". Por sua vez, em sua tradução, Oliveira entende que Cícero diz que "*Num primeiro momento teria tido o hábito de afirmar que havia uma arte oratória*".

totalmente à composição de tratados de retórica[288].

Primeiramente, em uma linha descendente dessa raiz, nota-se que Cícero liga as atividades de Córax e de Tísias com as de três dos grandes expoentes da primeira sofística atuante na Atenas do V século a.C, no caso Protágoras, Górgias e Antifonte. Não parece ser por acaso que, em uma passagem anterior a essa, Cícero aluda a Protágoras e a Górgias, ao lado de Trasímaco, de Pródico e de Hípias, para qualificá-los como "mestres de eloquência" (*magistri dicendi*)[289], e que nessa posterior linha genealógica que se inicia com Córax e Tísias (*Brutus*. 46-48), Cícero silencie, a respeito de Trasímaco, de Pródico e de Hípias. É possível que, sob o ponto de vista de Cícero, somente Protágoras e Górgias, além de Antifonte, tenham pertencido ao círculo dos *magistri dicendi* da primeira sofística que escreveram manuais sobre técnicas de discursos agonísticos e em especial os discursos que reproduziam questões forenses[290]. Embora ocupando lugares de destaque na tradição sofística, como lembra Kerferd (2003: 81-82), Pródico parece ter se dedicado mais em dar "palestras epidícticas e aulas particulares"[291] tendo escrito também um texto sobre correção da linguagem[292], enquanto que Hípias se aproximaria da figura do polímata, um detentor de diversos

[288] Trad. de J. Seabra Filho.

[289] Cf. no *Brutus* (VIII. 30), onde Cícero alude a Górgias, Trasímaco, Protágoras, Pródico e Hípias como *magistri dicendi* (mestres de eloquência), isto é, sinalizando para os discursadores públicos que sabiam ensinar *"de que modo uma causa inferior (assim efetivamente diziam) pudesse pelo discurso tornar-se superior"*. Cícero não está visando aqui escritos ou pequenos manuais sobre a arte de falar em publico.

[290] A título de exemplo, na *Apologia de Sócrates* (19 e), Górgias, Pródico e Hípias são referidos pelo personagem Sócrates como educadores, formadores, sem alusão a maiores teorizações por escrito acerca da arte de falar. A alusão de Marcelino (*Vida de Tucídides*. 36) à suposta precisão de Pródico com as palavras reforça a imagem de Pródico como um "mestre na eloquência", talvez mais preocupado com questões gramaticais e com uma formação geral.

[291] Sobre Pródico, cf. também as notas introdutórias sobre sua vida e doutrina, por J. Solana Dueso (*Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Ed. Alianza. 2013. Pg. 229-232).

[292] Quintiliano se refere à Pródico também como autor de textos contendo os chamados "*lugares comuns*" (cf. em *Instituto Oratória*. III. I).

saberes[293], tais como "astronomia, mitologia, função das letras e números" (*ibidem*, p. 82-86), entre outros. Entretanto, caracteriza-se como enigmático o fato de que, no *Brutus*, Trasímaco não conste dessa linha genealógica que parte de Córax e Tísias. Esse detalhe chama a atenção pelo fato de que nas *Refutações Sofísticas* (183 b 26-34) Aristóteles tenha colocado Trasímaco[294] entre Tísias e Teodoro, em uma possível linha de herança ou de sucessão da tradição siciliana que veio a desenvolver algum tipo de metodologia para os chamados discursos retóricos.

Talvez, quem sabe, no *Brutus,* Cícero estivesse interessado em transmitir uma perspectiva com o seguinte quadro, a partir de §46:

Primeiramente, na base, são citados os rétores que sabiam discursar em público "com método e técnica", como no caso de Córax e de Tísias, os que em um primeiro momento teriam escrito regras fundamentais para a transmissão da retórica. Cabe assinalar que nessa perspectiva a motivação dessa escrita teria decorrido de ações políticas intensas, onde uma democracia recém-instalada solicitou e permitiu que, através do uso da palavra, fossem contestadas usurpações ocorridas no passado. No texto, a esses dois siracusanos seguem Protágoras, Górgias e Antifonte, que além de também saberem falar metodicamente em público, no dizer de Cícero, sabiam formular e simular por escrito disputas discursivas acerca de temas notáveis (*Brutus*. 46-47)[295]. Lembremo-nos que, para além de testemunhos variados, pelo menos de Górgias e de

[293] DK 86, A14. Cf. *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Trad. de J. Solana Dueso. Madrid: Ed. Alianza. 2013. Pg. 287-291.

[294] Uma peça de Aristófanes satirizando o ensino retórico e a logografia foi representada no mesmo ano da embaixada de Górgias em Atenas (427 a.C), o que nos incentiva a pensar que Trasímaco já atuasse na cidade nesse período. Nessa peça, Aristófanes zomba de Trasímaco dizendo que ele era um inovador de algum tipo de refinamento retórico (cf. *Os Comensais*. [DK A 4] Fr. 198). Também Platão, na *República* (336 ss..), reproduz o que pode ser uma perspectiva das teorias políticas de Trasímaco, quando faz o personagem Trasímaco dizer que a justiça nada mais seria do que aquilo que convém aos mais fortes. Em *Isaeu* (20), Dionísio de Halicarnasso cita Trasímaco ao lado de Antifonte, de Polícrates, de Crítias e de Zoilo, o mestre de Anaxímenes de Lâmpsaco, como especialistas no estilo *macrológico* de falar em debates políticos e judiciários (Trad. de J. P. Oliver Segura).

[295] Entendo que seja uma referência ao estilo dialógico erístico e aos exercícios antilógicos.

Antifonte, existem textos preservados onde se lêem simulações de debates e questões de fórum, um traço em comum, compartilhado por esses dois sofistas, que realça algumas de suas respectivas habilidades, tanto no falar, isto é, na eloquência pública, como também na escrita. Cabe ainda lembrar que é Górgias quem aponta, na sua *Defesa de Palamedes*, que a matriz da regra da não contradição é justamente o espaço forense, por serem os tribunais locais onde necessariamente se encontram duas partes antagônicas que irão se fundamentar na confiabilidade e na coerência dos seus discursos para pleitear o valor de verdade sobre os mesmos. Afinal de contas, diz Górgias, em um espaço político como esse, pode pagar com a vida o indivíduo que, no mesmo discurso e sobre o mesmo assunto, disser coisas contrárias (*Defesa de Palamedes*. §25), destruindo assim a confiança em sua própria fala. Sob essa perspectiva forense, diferentemente de uma pretensa infalibilidade de caráter científico da qual a palavra seria a fiadora, a regra da não contradição seria apenas uma eficaz avalista de uma desejável confiança que os discursos devem produzir, quando aspiram ao valor da verdade acerca de ações e de eventos já concluídos.

Em um segundo momento, Cícero posiciona Lísias, Teodoro e Isócrates, com uma sutileza que não deixa de ser uma surpresa em relação aos seus respectivos estilos e atuações profissionais. Sugerindo uma possível relação de emulação, diz Cícero que, em um primeiro momento do seu percurso, Lísias teria sido uma espécie de pioneiro, no cultivo do hábito de professar a arte do dizer (*primo profiteri solitum artem esse dicendi*). Mas, que, devido ao fato de Teodoro ser mais sutil do que Lísias nessa arte (*esset in artem subtilior*), sendo, entretanto, mais improdutivo em redigir discursos (*in orationibus autem ieiunior*)[296], Lísias teria então começado a escrever discursos para os

[296] Dionísio de Halicarnasso faz uma interessante alusão à escrita de Teodoro Bizantino, quando enfatiza a pouca precisão de seus *"manuais de retórica"*, o que reforça a hipótese de que Teodoro tenha se dedicado mais a técnica da oralidade do que à escrita (cf. *Isaeu*. 19.3). Trad. de J. P. Oliver Segura.

outros (*orationes eum scribere aliis coepisse*)[297]. Ainda, segundo Cícero, diferentemente de Lísias que primeiramente foi professor na arte do dizer para, somente depois, se dedicar a escrita profissional remunerada (logografia), Isócrates negou a arte do dizer (*Isocratem primo artem dicendi esse negauisse*) desde o princípio de suas atividades profissionais, tendo Isócrates, após o seu início de carreira como logógrafo, vindo a se realizar como mestre escritor, chefe de escola, ou melhor, como um formador que privilegiava o ensino e a transmissão de saberes através da linguagem escrita (*Brutus*. §32). É provavelmente a essa mudança de Isócrates, da logografia política e forense para uma escrita filosófica formadora de indivíduos, que Platão alude no final do *Fedro* (279 a 3-8), quando diz ser Isócrates "muito superior em dotes naturais para se fazer uma comparação com os discursos de Lísias". Sendo exatamente nessa passagem que o escritor Platão teatralmente saúda – talvez sem muita ironia –"ao novo gênero retórico a que agora" Isócrates passaria a se dedicar, uma vez que esse havia abandonado a menos valorizada prática da logografia forense. Creio que ganha relevo a imagem dessa ramificação de rétores que provavelmente receberam influências similares, quando tanto Dionísio de Halicarnasso como Plutarco sugerem que em algum momento de suas vidas, Lísias e Isócrates teriam estudado com Tísias[298], na cidade de Túrios, onde se supõe ter existido uma escola desse rétor siracusano[299].

---

[297] Cf. §46-§48.

[298] DIONISIO DE HALICARNASSO (*Sobre Isócrates*. 2); PLUTARCO (*Vida dos dez oradores*. 836 E), onde Plutarco menciona ter sido Isócrates discípulo de Tísias, e em 853 D, onde Plutarco diz que o siracusano Céfalo, pai de Lísias, teria sido desterrado de Siracusa pelo tirano Gélon. Segundo Plutarco foi Péricles quem incentivou a ida da família de Lísias para Atenas, algo que o próprio Lísias confirma nos seus textos (*Contra Eratóstenes*. 4). Sobre Lísias, seu pai Céfalo e seus irmãos sofistas, Polemarco e Eutidemo, cf. também em PLATÃO (*República*. 328 b-c; 330 b).

[299] Há uma confluência de informações a respeito dessa cidade grega de Túrios, fundada por Péricles em 445-444 a.C. É para essa cidade que Diógenes Laércio diz ter migrado Empédocles, quando saiu da Sicília (VIII. 52). A respeito da suposta escola de retórica de Tísias, em Túrios, cf. a tradução do *Fedro*, de Léon Robin (*Phédre*. Paris: Les Belles Lettres. 1933: XV-XVII).

Desse modo, se aqui interpretamos corretamente Cícero, a especificidade da *tékhne* com que Lísias e Isócrates vieram a se estabelecer em Atenas não parecia ser exatamente a mesma arte em que Teodoro possuía refinamento. Em outras palavras, creio que Teodoro tenha sido um mestre de retórica habilidoso[300], um típico representante da cultura da oralidade, porém, quem sabe até por opção, improdutivo na escrita de discursos, como sugere Cícero. Por outro lado, afastados por motivos distintos do ambiente agonístico da oratória pública ateniense da época[301], Lísias e Isócrates viriam a se consolidar entre os gregos como artífices da escrita política, forense e filosófica, cada qual com o seu próprio estilo. Essa hipótese aqui levantada encontra eco em algumas observações que o crítico literário Dionisio de Halicarnasso faz a respeito da teorização escrita de Teodoro Bizantino. Halicarnasso (*Isaeu*. 19) entende que Teodoro foi um sofista com pouca precisão teórica nos seus manuais de retórica, considerando terem pouca profundidade as análises escritas que Teodoro desenvolveu acerca dos discursos forenses.

Meditando sobre esse parecer de Halicarnasso e comparando-o tanto com o testemunho de Cícero como com as pontuais alusões de Platão e de Aristóteles, é possível entender que o bizantino Teodoro possa ter sido um professor de retórica cuja teorização escrita era tópica e provavelmente simples, algo que não deixa de colocar sob suspeita o lugar de destaque que Platão confere a Teodoro na única passagem do *Fedro* em que um esquema metódico de discursos usado por rétores e sofistas é apresentado

[300] Na *Retórica* (1414 b 7-18), Aristóteles menciona a escola de Teodoro, quando obsta as excessivas subdivisões técnicas dos discursos que os discípulos de Teodoro faziam, subdivisões essas, tais como "*narração preliminar e narração suplementar*", ou "*refutação*" seguida de "*refutação suplementar*", algo que Aristóteles considerava supérfluo, uma vez que, em sua opinião, para aquele que discursa bastaria conhecer as partes necessárias em uma fala, o que, sob a perspectiva aristotélica, seriam a exposição (*prótesis*) e as provas (*písteis*).

[301] Havia certas restrições a Lísias, em Atenas, devido a sua condição de meteco (cf. em *Lísias*. Discursos. Trad. de J. L. Calvo Martinez. Vol. I. Madrid: Ed. Gredos. 1988) e Isócrates, como já vimos, possuía algumas limitações físicas e psicológicas que dificultaram sua carreira de orador público.

(266 d-e) para se contrapor à dialética filosófica orientada pelo método hipocrático (*ibidem*, 270 c).

É possível, inclusive, que esses manuais de retórica judiciária, escritos por Teodoro, pudessem estar voltados para a também rentável atividade de formação de logógrafos forenses, esses profissionais da escrita que proliferaram na Atenas clássica[302]. Dentre as poucas referências ao estilo de Teodoro, que nos são conhecidas, a mais antiga parece ser a que Platão faz no drama *Fedro* (261 c), quando ele sugere que Teodoro era um *logodáidalos*, isto é, um pensador artificioso em discursos (*ibidem*, 266 e 4-5). Um sofista que tinha em comum com Antifonte[303] o uso da refutação (*elénchos*) e da refutação suplementar[304], isto é, o manejo das estratégias dialéticas de réplica e de contra réplica que Antifonte legou em suas *Tetralogias*.

Sob alguns aspectos, essa conjectura sobre o estilo retórico de Teodoro vai de encontro a uma observação de George Kennedy. Segundo Kennedy, sofistas do primeiro escalão, como Protágoras, Górgias e Hípias, não se disponibilizavam a lucrar com a atividade de escrever discursos para os outros, o que não significa que não aceitassem entres seus alunos candidatos à carreira política e à logografia

---

[302] No *Fedro* (266 d7 - 267 a3), Platão cita Teodoro quando divide o esquema de discursos judiciários em *proêmio*, narrativa, testemunhos, indícios, probabilidade, prova e contraprova, refutação e refutação complementar, tanto na acusação como na defesa. É notável não haver nesse texto nenhuma menção a Antifonte, uma vez que esse esquema é usado abertamente em suas *Tetralogias*, textos esses, os de Antifonte, que Platão certamente conhecia (cf. *Menéxeno* 235 e 9- 236 a 6). Também na *Retórica*, a alusão de Aristóteles a Teodoro destaca os traços de sua arte, como próprias a retórica forense (1400 b 9-16), característica essa que Octave Navarre (1900:139-140) compreende como um estilo específico de argumentação de probabilidade (*eikós*), onde a acusação e a defesa poderiam lançar mão da *"improbabilidade psicológica de uma ação",* em suas respectivas argumentações. Esse tipo de argumentação será observado com mais detalhes na seção posterior ao se examinar a arte de Córax.

[303] Antifonte era também chamado de "*cozinheiro de discursos*" (λογομάγειρος), cf. na *Suda* (2774.2).

[304] Só existem duas ocorrências no *Corpus* antigo de ἐπεξέλεγχος, significando "*refutação suplementar*". Uma é no próprio *Fedro* (267 a 1-2) e a outra é na *Retórica* de Aristóteles (1414 b 15-16), ambas em referência ao estilo discursivo de Teodoro Bizantino. Importa destacar que Antifonte diz ἔλεγχος, tanto para aludir à refutação da acusação por parte da defesa, como para se referir ao próprio interrogatório que constitui a acusação (cf. em ANTIFONTE. *Tetralogia* I. 3. 9-6; 4. 7-5; 4. 10-5).

profissional[305]. Diz Kennedy, que embora fosse bastante rentável vender discursos políticos e forenses na Atenas clássica, os expoentes da primeira sofística consideravam essa atividade como uma atividade de "segunda classe" (1963: 58).

No *Elogio de Helena* (§13), além dos meteorólogos que com as palavras faziam brilhar aos olhos dos ouvintes coisas que ninguém via, e dos filósofos cujos discursos ágeis modificavam a confiança colocada na opinião, Górgias alude ao fascínio causado pelos discursos forenses, quando é o caso desses serem escritos com arte, apontando para o deleite e a persuasão que as falas agonísticas causavam na massa citadina; mesmo que as palavras proferidas não estejam alinhadas com a verdade dos fatos. Quando Górgias cita esse específico gozo, motivado na psiquê dos cidadãos pelos controversistas de tribunal, pode-se pensar tanto nos fóruns siracusanos populares que foram palco para as ações de Córax e de Tísias, como nos enormes corpos de jurados leigos que se constituíam nos processos dos institutos forenses da democracia de Péricles (462 – 461 a. C)[306].

A constituição desses imensos júris populares atenienses formados por duzentos e um, quinhentos e um e até mesmo mil e um cidadãos, transformou os tribunais em verdadeiros teatros, onde, além de escutar e julgar, os atenienses podiam satisfazer homeopaticamente seus desejos por competição, assistindo ao desenrolar de diversos

[305] No *Fedro*, o personagem Sócrates se refere à Lísias como logógrafo dando ênfase à atividade profissional de escrever discursos para os outros. Porém, como observa José Ribeiro Ferreira na sua tradução do *Fedro*, logógrafo pode também significar simplesmente *"aquele que escreve discursos"*, em um sentido geral. Cf. a nota nº 116 da tradução do *Fedro*, por J. R. Ferreira (2009: 77). Segundo Diógenes Laércio (II. 40-41) Lísias teria escrito uma defesa para Sócrates usar no tribunal que o julgaria, tendo esse se recusado a usar a defesa preparada por Lísias, por considerá-la mais forense do que filosófica.

[306] A instituição dos tribunais populares pela Reforma de Efialtes limitou o alcance do Tribunal do Areópago, que passou, a partir dessa mudança, a julgar apenas alguns casos pitorescos de delitos religiosos, como arrancar uma oliveira sagrada e em determinados casos de homicídios. A existência desses tribunais populares, constituído por centenas de cidadãos leigos, sorteados, fez da Atenas de Péricles o que López Eire qualificou como "*democracia radical*", pautada pela igualdade de direitos (*isonomia*), pela liberdade de expressão (*parresía*) e o fascínio por pleitos e ações de fórum (2002: 170).

enfrentamentos de eloquência forense[307]. Em uma passagem do *Brutus* (§44) que é imediatamente anterior à citação de Córax e Tísias (§46), Cícero menciona ter Péricles transposto a exercitação mental que é típica da prática filosófica, para as falas voltadas para os tribunais e para a assembléia[308]. É interessante pensar que, com Péricles, Atenas viria a desfrutar um apogeu de grandes exibições poéticas, com as tragédias e as comédias, assim como as ocorrências dos autênticos espetáculos proporcionados pelos tribunais, onde muitas das vezes era a própria vida dos litigantes o que estava em jogo[309].

Essa democracia, da época de Péricles, estimulou a que os atenienses tomassem uma nova consciência acerca das responsabilidades citadinas, uma vez que em sua comunidade a destreza física já não era mais uma garantidora de ascensão social do que passariam a ser as competências expressivas e intelectuais[310].

Citando Péricles, na sequência, diz Cícero que (§45):

> Essa época foi a primeira, portanto, que produziu um orador quase perfeito. Com efeito, nem na constituição de uma república, nem ao fazer guerras, nem em impedimentos e entraves pela dominação de reis, costuma nascer o gosto pelo discursar. Da paz é companheira, do ócio sócia, e de uma já bem constituída cidade uma, por assim dizer, aluna, a eloquência.

Já sem Péricles à frente da cidade e como se admirasse a si mesma em uma espécie de espelho, Atenas deleitar-se-ia na estética do riso proporcionada nas peças de

---

[307] Embora parcialmente teatralizado, o julgamento de Sócrates, reproduzido por Platão, nos dá testemunho da grande mobilização causada na cidade por um processo deste tipo, com centenas de cidadãos constituídos na qualidade de jurados, através de sorteio. Também Tucídides, que por sua vez nada disse sobre Sócrates, nos dá testemunho desse prazer causado pelas disputas de fórum, quando relata ter sido a defesa sustentada publicamente por Antifonte a mais bela entre todas as que se teve notícia em Atenas. Vale a pena não esquecer que por mais brilhante que fossem os seus gênios, tanto Sócrates como Antifonte sucumbiram, após as suas respectivas defesas orais, sendo então condenados à morte por ingestão de cicuta (TUCÍDIDES., VIII. 2-3).

[308] Tal como Platão, no *Fedro*, Cícero curiosamente associa os ensinamentos de Anaxágoras com essa verve retórica de Péricles.

[309] A título de exemplo, lembro as condenações de Antifonte de Ramnunte e de Sócrates, penalizados com a morte por ingestão de cicuta.

[310] Sobre esse despertar de consciências e o papel determinante do Teatro e da retórica nesse movimento cf. SOUSA e SILVA, M. F (*Ensaios sobre Aristófanes*. Lisboa: Ed. Cotovia. 2007, pg. 29-30).

Aristófanes, com essa estranha *manía* pelas controvérsias judiciárias[311]. De fato, o gênio poético de Aristófanes parece ter ido além de um mero retrato agonístico da sua comunidade ateniense, sempre habituada a lutar pela liberdade, quando dramatizou a propagação do sintoma da sicofantia política e profissional. Na peça *Vespas*, o cômico satiriza os tribunais e a persona do cidadão-jurado, que arbitrava processos[312], criando a pitoresca figura de Filocléon, isto é, o "que ama Cléon" [313], uma ironia com o demagogo Cléon[314], que estipulou a remuneração de três óbulos (*misthós dikastikós*)[315] para cada jurado ateniense[316]; uma prática que o olhar crítico de Aristófanes considerava um exemplo de mau uso do dinheiro público. Filocléon era um apaixonado por tribunais, era um *philoheliastês* que tinha prazer em "comer um processinho" (*Vespas*. 508-11), chegando mesmo a sonhar de noite que estava em torno de uma clepsidra (*ibidem*, 83-93).

Também na peça *Aves*, Aristófanes representa dois personagens atenienses (Pistetero e Evélpides) que desistem de Atenas por não suportarem mais a *manía* dos

[311] É interessante destacar como que Hegel percebeu nos *"amargos escárnios"* de Aristófanes, em relação às manias que se instalaram em Atenas, os traços de uma profunda rigorosidade política que, na perspectiva de Hegel, possibilitaria a Aristófanes *"escrever e dramatizar com seriedade"*, visando o bem de Atenas, em um momento de evidente declínio da *pólis* (cf. em *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e H. Harden. Brasília: Ed: UNB. 2008, pg. 228-229).

[312] Na peça *Vespas* (504- 505) ocorre o *hápax* τῶν ὀρθροφοιτοσυκοφαντοδικοταλαιπώρων, de Aristófanes, (algo como: dos que cedo acordam para agir como sicofantas).

[313] Nessa peça Aristófanes dá o nome de Bdelicléon ("*o que odeia Cléon*") ao filho de Filocléon, sendo Bdelicléon um personagem encarregado de tentar afastar o pai do vício por julgamentos e tribunais (cf. em CÉSAR POMEPU, A. M. *Aristófanes e Platão. A Justiça na Pólis*. São Paulo: Ed. Biblioteca 24 horas. 2011, pg. 92-93). A importância dada por Aristófanes à temática envolvendo o manejo das linguagens, o Fórum e a corrupção na *Pólis*, fica evidente quando o *Corifeu* situa a apresentação de *Vespas* no ano seguinte à apresentação de *Nuvens*, cantando que o público parecia não haver compreendido os versos cômicos de *Nuvens* ao conceder a essa peça apenas a terceira colocação nas Grandes Dionisíacas. Se, em *Nuvens*, é o pai, Estrepsíades, quem tenta educar o filho Fidípides, em *Vespas* é o filho, Bdelicléon, quem tentará educar o seu pai, *Filocléon* (*Vespas*. 1037-1056).

[314] Substituiu por sete anos Péricles no poder (429 – 422 a.C). Não é exagero afirmar que Cléon foi um governante bastante inferior a Péricles, em vários aspectos. É provável que os anos de governo de Cléon, com as suas decisões equivocadas em relação ao conflito com Esparta, tenham contribuído para o declínio de Atenas, no final do V século a. C (PLUTARCO. *Péricles*. 33, 6; 35, 3 e também TUCÍDIDES. III. 36 – 40).

[315] Cf. em ARISTÓTELES (*Constituição dos Atenienses*. 62. 2).

[316] López Eire comenta esta prática (2002. pg.170).

seus concidadãos por processos judiciais. Nessa peça, Aristófanes alude ao "canto das cigarras" dos cidadãos atenienses, um canto que, segundo López Eire (2002: 170-71) nada mais seria do que uma alusão aos muito solicitados discursos judiciais escritos que eram encomendados aos logógrafos, ou mesmo uma alusão aos ensinos dos rétores que professavam a sua arte em Atenas[317].

Visto isso, cabe aqui destacar uma face de Górgias que é pouco comentada. Refiro-me ao fato de que Górgias tenha tido uma vida política ativa, sendo exatamente nessa condição de representante político que os atenienses o recepcionaram a frente da embaixada leontina em 427 a. C. Esse traço do *êthos* de Górgias o aproxima bastante da persona de Empédocles[318], a quem também se atribui uma ativa participação política na região da Sicília, em meados do V século a. C. Nos escritos que nos foram preservados desses dois pensadores, encontram-se traços da filosofia pitagórica. Tanto Empédocles, como Górgias, foram pensadores poéticos, não sendo exagero dizer terem sido ambos típicos herdeiros do estilo épico principiado com Homero. Nos escritos de Empédocles e de Górgias está presente a concepção pitagórica de que, sendo possuidoras da musicalidade, as palavras enunciadas seriam capazes de agir na psiquê humana como se fossem remédios (*phármaka*). Pois, no dizer de Górgias (§8), sendo o menor e mais inaparente dos corpos, a língua humana seria capaz de produzir ações divinas, partindo da enunciação dos discursos. É justamente essa potência das palavras que Empédocles ressalta, quando tendo Pausânias como ouvinte roga aos deuses para que afastem a

[317] Segundo Kennedy (1963. pg. 58), entre os que buscavam o específico ensino de retórica forense junto aos grandes sofistas não estavam somente os interessados em se tornar logógrafos ou os que estavam envolvidos diretamente em ações judiciais, mas, também os que desejavam se resguardar de intempéries futuras e os que estavam interessados nos fóruns por causa de seus júris.

[318] Sobre as atividades políticas de Empédocles na Sicília, cf. em Quintiliano (*Instituto Oratória*. III. 1.8) e em Diogenes Laércio (VII. 57—58).

*manía* humana de sua língua, para que palavras divinas possam fluir dos seus "lábios santificados" (DK B3).

Fundamentando-se privilegiadamente nas qualidades da linguagem humana, os pensamentos desses dois italiotas não pareciam se orientar pelo desejo de apartar o caráter "irracional" que é próprio das afecções emotivas, da racionalidade voltada para um saber sobre o real e para a harmonização das paixões. Muito pelo contrário, sendo Empédocles e Górgias homens políticos, conhecedores da força da retórica psicagógica, eles pareciam não entender o *páthos* como uma ameaça aos humanos ou ao convívio entre esses. Para ambos, sentimentos como amor e ódio, alegria e melancolia, coragem e medo, nada mais seriam do que uma parte móbil, constitutiva e praticamente indissociável, do *êthos* humano.

Parece ser por essa via, que, no *Elogio de Helena*, Górgias aponta para a índole trágica da espécie humana. Índole humana essa que, devido à soberania constitutiva de um *lógos* que lhe permite, inclusive, exercer a racionalidade, encontra-se, no entanto, submetida às identificações e afecções que lhe sobrevêm de tudo aquilo que lhe é outro. Certas ideias de Górgias e de Empédocles não nos deixam esquecer que o caráter humano se distingue tanto pela vigência de um incontrolável desejo de saber sobre a sua própria natureza, como pelo temor do que essa natureza é capaz de realizar, quando movida pelas insaciáveis paixões que lhe habita. Uma natureza onde a memória e a linguagem, sendo finitas, por serem humanas, gozam de uma espécie bastante peculiar de imortalidade, onde uma permanência parcial se daria não somente pelo algo que se pode dar a conhecer, de um para o outro, mas, principalmente, pelas marcas que os discursos, falados ou escritos, são capazes de imprimir na psiquê dos que os ouvem, ou lêem. Cabe não esquecermo-nos que, sendo regida pela incontrolável lei dos encontros, a natureza humana se caracteriza essencialmente não mais pela polarização de estados,

entre razão e desrazão, do que por uma cisão fundamental entre a vigília e o reino de *hýpnos*, isto é, entre o universo desperto, onde sentidos e intelecção buscam ler o real, e o mundo onírico, das imagens, onde a razão se dissolve na praticamente inefável atividade dos sonhos.

Diante disso, penso que Empédocles e Górgias implementaram as bases de uma antiga filosofia de linguagem, que envolve o esboço de uma logoterapia[319] que deriva, em parte, do pitagorismo. O que se aponta aqui como logoterapia é retratado na escrita do neo-pitagórico Jâmblico, quando ele nos diz que Pitágoras conhecia profundamente a potência terapêutica e profilática das palavras que eram capazes de agir como um *phármakon* nas mentes humanas. De acordo com Jâmblico, os pitagóricos sabiam que a psiquê poderia ser terapeuticamente modificada e tratada pelas falas, tanto devido à natureza musical das palavras, muitas vezes acompanhadas de instrumentos de corda, como também em razão da capacidade da linguagem para alcançar diversos recônditos da alma, a *polytropía*, atingindo, assim, uma diversidade de ouvintes que muitas vezes sofriam com paixões desarmonizadoras alojadas nos seus psiquismos[320].

Sobre isso, diz Jâmblico que (*VP*. 15. 64):

> Ἡγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθήσεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὁρῷη καὶ σχήματα καὶ εἴδη, καλῶν δὲ ἀκούοι ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγίγνοντο ἁρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς, συνήγοντο, σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγιασμοὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐπενοοῦντο. καὶ νὴ Δία τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα λόγου ἄξιον, ὅτι τοῖς μὲν

[319] De acordo com as perspectivas de Pedro Laín Entralgo também Antifonte e Platão devem ser incluídos entre os antigos pensadores gregos que formularam uma logoterapia, isto é, uma terapia para a psiquê através da palavra (2005: 82-83).

[320] Sendo mais um indício das influências de Górgias – e talvez também do pitagorismo – sobre Alcidamante de Eleia, vale consultar a análise que Aldo Brancacci desenvolve em cima do *Sobre a Música* (o papiro *Phibeh* I 13), um texto que Brancacci atribui a Alcidamante e onde esse discípulo herdeiro de Górgias faz supostas objeções às teses musicais de Dâmon, apresentando as suas ideias sobre os efeitos da música da época sobre o psiquismo humano. Brancacci compreende que esse texto de Alcidamante remonta, aproximadamente, ao final do V e início do IV século a.C. (cf. em *Alcidamante e PHibeh 13. De Musica. Musica della retorica e retorica della musica.* In Musica e Filosofia da Damone a Filodemo. Firenze. Sette Studi. 2008, pg. 57-80).

> γνωρίμοις τὰς λεγομένας ἐξαρτύσεις τε καὶ ἐπαφὰς συνέταττε καὶ συνηρμόζετο, δαιμονίως μη-χανώμενος κεράσματά τινων μελῶν διατονικῶν τε καὶ χρωματικῶν καὶ ἐναρμονίων, δι' ὧν ῥᾳδίως εἰς τὰ ἐναντία περιέτρεπε καὶ περιῆγε τὰ τῆς ψυχῆς πάθη νέον ἐν αὐτοῖς ἀλόγως συνιστάμενα καὶ ὑποφυόμενα, λύπας καὶ ὀργὰς καὶ ἐλέους καὶ ζήλους ἀτόπους καὶ φόβους, ἐπιθυμίας τε παντοίας καὶ θυμοὺς καὶ ὀρέξεις καὶ χαυνώσεις καὶ ὑπτιότητας καὶ σφοδρότητας, ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν τούτων ἕκαστον διὰ τῶν προσηκόντων μελῶν ὡς διά τινων σωτηρίων συγκεκραμένων φαρμάκων.
>
> Considerando que el cuidado que se ejerce sobre los hombres se inicia a través de la percepción sensible (si se contemplan esquemas y bellas apariencias, y se pueden escuchar bellos ritmos y melodías), estableció como primordial la educación artística recibida a través de ciertas melodias y ritmos[321], y a partir de éstos se producían las curaciones de las actitudes y pasiones humanas, y se restituían las armonías originales de las potencias del alma. El control y curación de las enfermedades, tanto de las que afectan al cuerpo como de las que afectan al alma, fueron también concepciones suyas. Y, por Zeus, lo que, por encima de todo, es especialmente notable: prescribió y estableció para sus discípulos las llamadas adaptaciones y terapias, ideando de manera divina combinaciones de ciertos sones diatónicos, cromáticos y armónicos, por medio de los cuales fácilmente orientaba y reconducía a una situación contrapuesta las pasiones del alma, que recientemente habían aparecido y desarrollado entre ellos de un modo inconsciente, a saber, aflicciones, arrebatos de cólera, compasiones, envidias extrañas, temores, deseos de todo tipo, ambiciones, apetitos, orgullos, debilidades y violencias. Por medio de melodías apropiadas enderezaba hacia la virtud cada una de estas afecciones, como si se tratara de una combinación de remedios salvadores[322].

Citando um hipotético evento que teria ocorrido com Empédocles, Jâmblico confirma a raiz de onde teria se desenvolvido a filosofia da linguagem, logoterapêutica, desse siciliano de Agrigento. Jâmblico narra uma ocasião em que Empédocles teria evitado a realização de um crime por um jovem, valendo-se, para tanto, da força musical das palavras acompanhadas do som da sua lira (*VP*. 25. 113). É notável que nesse relato de Jâmblico Empédocles aluda ao *phármakon* egípcio que Helena usava para introduzir os ouvintes nos prazeres dos discursos, o *nepenthes* (*Od*. IV. 220-

[321] Na *Política* (1339 a 11- 1340 b 19), Aristóteles dedica uma seção inteira ao exame dos efeitos da música na psiquê e na formação do caráter humano.

[322] Trad. de M. P. Lorente (2003). Cf. também o *Elogio de Helena*, de Górgias (§8 - §15) e o *Teeteto*, onde Platão sugere que o médico faz com o *phármakon* o que o sofista faz com as palavras (167 a 5-6). Em Diógenes Laércio (VIII. 58-59 [DK B 111]), se encontra uma das alusões ao uso da palavra como *phármakon*, por Empédocles. Cf. também DK B3.

222)[323], que nada mais seria do que uma propriedade da fala de Empédocles que, acompanhada da lira, conseguiu afastar a cólera da psiquê do jovem. Segundo Jâmblico, Empédocles entoara em sua melodia que: "Sem dor e sem cólera se consegue o esquecimento de todos os males".

Pautada por essa potência da natureza musical das linguagens, alguns fundamentos derivados dessa retórica psicagógica que era própria a Empédocles e Górgias são observados no *Elogio de Helena* (§10), que é onde Górgias sugere que as palavras dotadas de poder encantatório (*epodái*), e inspiradas pelos deuses, provocam prazer e afastam dores da alma. Elas agem como feitiçaria, atraindo, persuadindo e transformando a psiquê, em sendo palavras possuidoras das qualidades do *phármakon*. A força dessa palavra encantatória é citada em um relato de Sátiro que é reproduzido por Diógenes Laércio (VIII. 59) [324], onde se diz que Górgias teria visto Empédocles professar os seus saberes mágicos (*goetéia*). A métrica desses versos é épica e o dialeto mimetiza Homero**:**

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν·
καὶ πάλιν, ἢν ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,
ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

de todos os que se tornaram remédios dos males e apoio da velhice
serás instruído, quando somente para ti farei todos eles.
cessarás o espírito dos infatigáveis ventos, os que, contra a terra
arremetendo-se com os seus hálitos, matam os campos.
e, de novo, se quiseres, trarás os sopros de volta.
Aporás a negra chuva a seca oportuna

[323] Cf. também em Jâmblico (*VP*. 25. 113. 9).

[324] DK B 111.

aos homens, e a estiagem veranil aplicarás
correntes nutritivas para as plantas, plenas de éter;
e do Hades trarás o espírito de um homem morto[325].

Concluindo, é possível compreender que as alusões à Córax, Tísias, Empédocles e Górgias, como *protos heuretês* ou pioneiros no desenvolvimento da arte retórica, apontem na direção da existência de duas vertentes da antiga retórica siciliana que se disseminou na Atenas de Péricles. Uma antiga tradição retórica que possivelmente foi também influenciada pela discursividade poética de nomes como Simônides, Baquílides, Píndaro, Epicarmo e Ésquilo, assim como também por orientações que pertenciam à filosofia pitagórica. Essa possibilidade, que concilia duas vertentes retóricas, também é pensada por Kennedy (1994; 18), quando ele cogita que Aristóteles entendesse que a partir do primeiro quarto do V século a. C, na Sicília, floresceram duas linhagens retóricas, variantes essas que se distinguiam em alguns aspectos. Uma dessas ramificações derivaria das atividades citadinas e das teorizações de Córax e Tísias de Siracusa, ambos reconhecidos como autores de inéditos manuais de retórica que continham argumentações fundamentadas no *eikós*, isto é, argumentos que privilegiavam o que a partir de uma fala seria esperado, ou provável, e, que, por essa via, formaria convicções nas mentes dos ouvintes. Seguindo esse raciocínio, Empédocles e Górgias seriam, então, os grandes representantes de uma segunda linhagem dessa tradição siciliana. Uma vertente que viria a desenvolver um estilo de retórica poética e psicagógica, que é justamente um estilo que Aristóteles obsta, insistentemente, em diversas passagens da sua *Retórica*, criticando alguns dos discípulos de Górgias, como foi o caso com Alcidamante, com Licofrón, com Antístenes e Isócrates.

[325] Trad. H. F. Cairus.

Privilegiando a oralidade e a capacidade de improvisar discursos sem precisar de recorrer a textos escritos, a linhagem retórica de Górgias e Empédocles pareceu se espelhar no estilo dos antigos *aedos*, onde a competência para discursar diante de ouvintes diversos era um marcante diferencial[326]. Provavelmente é a essa técnica discursiva, alicerçada na força da oralidade, que Alcidamante se refere como *autoskhediastikê*[327], isto é, a técnica de improvisar discursos vivos e não tão fáceis de serem atacados, como o seriam, contrariamente, os discursos escritos, visto que as falas presenciais seriam mais apropriadas do que a grafia, para se fazer representar em debates públicos e em conversas entre os pares.

Algumas fontes antigas reforçam essa leitura, na medida em que apontam para esse *locus* da Magna Grécia, que envolveu Siracusa, Agrigento, Mégara, Mégara Hiblea e Leontinos, cidades essas onde ocorreram atividades políticas intensas, sob a forma de conflagrações populares de caráter democrático, que viriam a fabricar oposições às governanças tirânicas. Essa leitura acerca das raízes de uma retórica siciliana que possivelmente se ramificou em dois troncos, proporciona um enquadramento para a ideia de que à discursividade poética dos rétores, já versificada por Homero em personas como as de Fênix e Nestor, seguiu-se um desenvolvimento da retórica que não se restringiria à ambiência de uma classe aristocrática e guerreira. Sob esse aspecto, entendo que é possível ter ocorrido uma espécie de transição sutil, a partir de Homero. Essa mudança estaria em acordo com um deslocamento de foco, da habilidade oratória

---

[326] Na biblioteca bizantina *Suda*, consta que Alcidamante teria escrito um compêndio sobre música, algo que se torna bastante provável de ter ocorrido, se observarmos o texto *Sobre a Música*, que Aldo Brancacci atribui a Alcidamante e que se encontra no *Papiro PHibeh* 13. Nesse texto, demonstrando conhecimento da teoria musical grega antiga, vigente no século V a.C, Alcidamante analisa os gêneros harmônico, cromático e diatônico, com a finalidade de observar os diferentes efeitos de cada um deles sobre a psiquê, à luz de certa comparação com a arte retórica.

[327] Em *Vida dos Sofistas* (I. 1, 9), Filóstrato menciona a habilidade de Górgias com os discursos improvisados (*skhediói lógoi*), uma técnica que Alcidamante apresenta no *Sobre os Sofistas*, e que era estritamente ligada ao correto aproveitamento do *kairós* (cf. a tradução do *Elogio de Helena*, de Ivana Chialva. Santa Fé: Ediciones UNL. 2013, pg. 36-37).

improvisada, que é compreendida nesse paradigma homérico como uma *aretê* tipicamente heróica, para uma valorização da excelência oratória nos novos espaços políticos instituídos pelas democracias, onde o método e a técnica acabariam por potencializar o alcance das falas, sem que isso implicasse, a *priori*, que a teorização e a prática dessa retórica estivessem necessariamente subordinadas a uma pretensão moralizadora.

Nesse sentido, entendo que, valendo-se dos argumentos de *eikós*, a metodologia discursiva de Córax e de Tísias correspondeu a uma peculiar demanda citadina, gerada no cerne de um conflito social, que não mais exigia confrontos bélicos como medidas para solucionar alguns impasses. O cenário do desenvolvimento desta arte foi o de uma situação real de contestação, onde os indivíduos almejavam que a arte dos discursos incidisse sobre a "brutalidade fundamental da posse territorial", para usar aqui uma expressão de Roland Barthes (1970: 174-75)[328]. Nesse caso, não se tratava simplesmente de discussões teóricas, cuja finalidade, ou o resultado, poderia ser tanto o reexame de um posicionamento especulativo, como a afirmação ou a sobreposição de uma teoria sobre a outra. Além disso, a técnica desses siracusanos acabou também mostrando como que através da linguagem era possível instrumentalizar violências semelhantes às brutalidades que a força física era capaz de impor aos homens[329].

Se, por um lado, a ambição e a crueldade dos tiranos explicavam um arbitrário gesto de confisco das propriedades territoriais, por outro lado, sendo possuidora de um caráter pragmático e persuasivo, essa nova arte metódica da palavra acabaria ligando-se

[328]Na verdade, Barthes compreende que, sendo tanto judiciais como políticos, esses processos promovidos nos tribunais populares siracusanos viriam a formar o que posteriormente em Atenas seria chamado de discurso deliberativo.

[329] É provável que essas restituições de propriedade ensejassem uma série de dificuldades, estando entre elas, apenas a título de exemplo, situações como a de pessoas que, após quase duas décadas de vigência do governo de Gélon, Hierón e Trasíbulo, não tinham como comprovar eventuais transferências de posse das propriedades reclamadas, fossem essas transmissões por venda, ou mesmo por eventuais recepções por herança.

ao universo da justiça protocolar que acabaria entrando em vigência em praticamente toda a cultura ocidental. Um universo, esse, que era também habitado pela possibilidade das ações reparadoras que os discursos seriam capazes de fabricar, em face de nocivas ações praticadas, e que, antes de qualquer coisa, era um universo do direito fundamental entre os humanos com as suas inevitáveis chicanas, para usar uma ideia de Romilly (1988: 79).

Na seção seguinte serão examinados aspectos relativos aos argumentos de *eikós*, que foram designados como uma forma específica de raciocínios bastante utilizada por diversos pensadores na Grécia Clássica. Os testemunhos de Platão e de Aristóteles nos apontam que Córax, Tísias e Górgias usavam com habilidade esses argumentos de *eikós*. E, como veremos a frente, esse tipo de argumentação estava longe de ser um mero dispositivo técnico que os oradores usavam para atingir seus objetivos nos debates públicos, nos tribunais ou nas conversações particulares. Pois, embora esses raciocínios de *eikós* tenham sido traduzidos como "argumentos de verossimilhança", ou de "probabilidade", o que os caracteriza é uma peculiar capacidade de ação sobre as expectativas de quem escuta ou lê. E isso se dá, na medida em que o *eikós* nada mais é do que o fruto de encadeamentos de pensamento que permitem concluir com coerência acerca de ações e eventos em que nada mais se tem do que as palavras, para poder formar algum juízo.

Na visão de Armando Plebe (1992: 22-28), a palavra *eikós* foi equivocadamente traduzida por "verossímil" (*veri similis*), quando o seu sentido mais apropriado é "esperado", sendo o *eikós* "aquilo que é esperado", não por se parecer ou se assemelhar[330] com uma verdade, mas, sim, no sentido de ser racionalmente pensado devido a um encadeamento lógico que leva o ouvinte, ou os ouvintes, a esperar que algo

[330] Vale lembrar que εἰκών significa imagem.

se siga a algum fato, no caso de alguma encenação teatral, ou a alguma fala ou demonstração, no caso de um discurso. Um exemplo dado pelo próprio Górgias, no *Elogio de Helena*, ocorre quando ele diz ser *eikós* o "embarque de Helena para Tróia", uma vez que "dando lógica ao discurso" (§2), ele, Górgias, irá mostrar que, mesmo que Helena quisesse ela não poderia ter agido de modo diferente de como agiu.

Em outras palavras, os argumentos de *eikós* possuem a estrutura de raciocínios lógicos capazes de incidir sobre os juízos de ouvintes ou leitores, como é o caso, por exemplo, quando se examina a possibilidade da intencionalidade ou da premeditação, tal como mostra Antifonte, em suas *Tetralogias*, e Górgias, nas fictícias defesas de Helena e de Palamedes. Os argumentos de *eikós* também são encontrados em casos de proposições com pretensão científica passíveis de serem sustentadas sem, no entanto, possuírem uma completa comprovação, algo que Górgias também alude no *Elogio de Helena*, quando se refere aos meteorólogos e físicos que fazem brilhar aos olhos da opinião coisas que absolutamente ninguém vê[331].

Adiante, passaremos ao exame de algumas das mais antigas referências conhecidas, sobre o dispositivo argumentativo do *eikós*. Entre as passagens que serão observadas, encontra-se um relato chistoso de Sexto Empírico, sobre Córax, assim como extratos da peça *Nuvens*, de Aristófanes. Além desses, veremos também exemplos de argumentação de *eikós* nos textos de Górgias, de Antifonte e Alcidamante, assim como nos versos do trágico Sófocles.

[331] Refiro-me a passagem em que Górgias alude à capacidade dos meteorólogos de, com os seus discursos, fazerem brilhar aos olhos dos ouvintes coisas que nenhum deles vê (*Elogio de Helena*. §13).

## 2.4- A Arte de Córax e Tísias

### 2.4.1- O conceito de *eikós*

Nesta seção, examinaremos aspectos relacionados à técnica discursiva cujas raízes e o desenvolvimento metódico se atribui aos siracusanos Córax e Tísias.

Para proceder a uma introdução desse exame será interessante observar algumas passagens não só na escrita de Górgias, como também na escrita de Platão, considerando-se que nesta se encontram as mais antigas referências e objeções que nos são conhecidas sobre raciocínios de *eikós* sendo aplicados por Górgias e pelos demais representantes da antiga tradição sofística.

Valendo-se de uma particular facilidade em representar criticamente, e com humor, os poetas e demais pensadores que lhe eram rivais, é no *Fedro* que Platão lega um retrato peculiar dos rétores estrangeiros que eram conhecedores da arte de argumentar baseando-se em *eikós*, isto é, da técnica fundada em argumentos que tinham como escopo propiciar juízos em acordo com "o esperado", com "o provável" ou a opinião consensual de uma maioria, em decorrência de uma fala. Na perspectiva de Platão, a coerência e a razoabilidade que eram características desse tipo de argumentação não garantiam que as sínteses dos encontros entre as falas e as ideias por essas formadas, pudesse resultar, necessariamente, na revelação de uma verdade.

Assim, estimulado e movido por objeções como essa, o drama *Fedro* parte de uma proposital condução do personagem Sócrates para fora das muralhas de Atenas com o objetivo de poder Sócrates ficticiamente enfrentar e suplantar toda uma tradição

de pensadores e práticos da linguagem que, de algum modo, eram ligados à antiga tradição retórica siciliana[332].

Em uma jogada de mestre, Platão faz com que no *Fedro* a primeira ilustre vítima de Sócrates seja um texto supostamente escrito pelo meteco, de ascendência siciliana, Lísias[333]; o logógrafo forense, discípulo de Tísias, cujas ideias a serem refutadas são, elas mesmas, estruturadas em raciocínios de *eikós*. Entre outras coisas, essa refutação parece ter também a função estratégica de antecipar uma questão nuclear, que é abordada no drama, a saber: o caráter de indefensabilidade que é próprio aos textos que se encontram desacompanhados dos seus autores (274 d – 275 e), ou, se preferirmos usar as palavras com que Alcidamante de Eleia descreve esse caráter da grafia no seu *Sobre os Sofistas*, a ideia de que "a escrita é fácil de ser atacada (*euepíthetos*)", uma vez que ela, escrita, é "simplória e ao alcance de qualquer natureza"[334].

---

[332] No proêmio e no epílogo do *Fedro*, se encontram dois prováveis ex-discípulos de Tísias, no caso Lísias e Isócrates. A referência feita a Isócrates ainda é mais emblemática do que a que é feita a Lísias, se levarmos em consideração que também Górgias, que fora discípulo de Tísias, teria sido, em algum momento, o professor de Isócrates.

[333] Em sua tradução dos discursos de Lísias, J. L. Calvo Martinez chama atenção para o fato de que esse texto, que é apresentado no *Fedro*, apresenta evidências de estar incompleto. Uma dessas evidências, segundo Martinez, estaria na frase de transição, abrupta, do proêmio, onde Lísias diz ao ouvinte (leitor) que: *"Sobre a minha situação já estás informado"*. Martinez aponta que um começo idêntico a esse se encontra no discurso XXI, de Lísias, um trecho de uma *apología* onde se lê Lísias dizendo aos juízes que: *"Acerca das acusações feitas, juízes, já tendes suficiente demonstração"*. Porém, para Diógenes Laércio (III. 25), por exemplo, esse discurso é autenticamente lisiano, cabendo também lembrar que Diógenes nos dá um testemunho de que Lísias teria chegado a escrever uma defesa para ser usada por Sócrates, em seu julgamento, tendo essa sido rejeitada por Sócrates (II. 40-41). Antes mesmo de Diógenes, é Quintiliano (*Instituto Oratória*. II. XV. 30) quem alude a essa suposta defesa escrita por Lísias, para Sócrates, destacando o fato de que essa manobra logográfica, bastante comum na Grécia clássica, configurava-se como uma chicana, para usar uma terminologia propriamente jurídica.

[334] Conforme observa Javier Daroca, na nota 51 da sua tradução do *Sobre os Sofistas* (§3), o adjetivo *Euepíthetos*, que é utilizado por Alcidamante, é um termo da linguagem militar comum à sua época. Esse termo significa mais precisamente, *"fácil de atacar"*. Também no diálogo *O Político*, de Platão (306a 8-10), se encontra uma única ocorrência desse mesmo termo, que no caso, tal como faz Alcidamante, também é utilizado por Platão com um sentido agonístico, que é quando o personagem *Estrangeiro de Eleia* usa a palavra *Euepíthetos* em um contexto de alusão às disputas e aos embates discursivos entre os cidadãos na *pólis*. Cf. também em Xenofonte (*Anabasis*. III. 4.20.6) e em Aristóteles (*Política* 1314b 34).

A título de exemplo, já no início do *Fedro,* podemos ler um extrato desse texto atribuído a Lísias, onde é apresentada a hipótese de que ao jurar amor a alguém, ignorando todas as outras pessoas em volta, no caso de se passar a jurar amor à outra pessoa é esperado (*eikós*) que o anteriormente amado passe a ser o ignorado (231 c-234 c). Na realidade, esse raciocínio cumpre uma função de premissa, que serve como base para que, alicerçado também em *eikós* e configurando-se como uma espécie de antítese, se siga o cerne da ideia principal de Lísias, a saber: a perspectiva de que os envolvimentos afetivos onde inexiste o ardor da paixão tendem a ser menos problemáticos, e, por isso, mais vantajosos, do que o seu contrário. Essa segunda ideia, que também é articulada em *eikós*, se apresenta de um modo que dá como certa a ideia primeira, a saber: a de que "ser amado" implica em um risco constante e iminente de poder ser ignorado, a qualquer tempo, na medida em que, naturalmente, se deixe de ser o objeto de amor de alguém, devido ao arrefecer da paixão.

Nessa segunda passagem pode-se ler que (233 a):

> τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἳ καὶ πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι.
>
> Mas, para os não amantes que realizam o seu desejo depois de primeiro se tornarem amigos mútuos, não é provável (*eikós*) que, após haverem gozado dos favores, a amizade diminua neles; pelo contrário, esses mesmos favores ficam como promessa do que virá acontecer.

Assim, partindo de algumas objeções tanto à estrutura do texto como a um aparentemente frugal domínio de Lísias sobre essa temática do amor, a intentada superação de Sócrates sobre os demais mestres formadores atuantes em Atenas se baseará em afirmar, paulatinamente, o estilo dialético socrático, cujo escopo era a idealidade veraz, sobre estilos dialéticos como, por exemplo, o de Górgias, que se pautava em aplicar oportunamente discursos onde a verdade era supostamente uma

questão secundária, ou até nem mesmo uma questão seria, pelo menos sob o ponto de vista que é exposto por Platão.

E, no que diz respeito a algumas características fundamentais do pensamento de Górgias, vale abrir aqui um pequeno parêntese para compartilhar um dizer de Hegel (1995 [1833]: 34), para quem Górgias, fortemente influenciado pela dialética eleática, e mais notadamente por Empédocles, praticava uma inusual "dialética da eloquência" que (acrescento aqui) era bastante voltada para as atividades políticas, onde se incluem os *dikânikoi lógoi*. Dialética essa que, no dizer de Hegel, era tecnicamente articulada como uma "dialética pura". Para Hegel, as teses de Górgias contrapunham-se a um "realismo absoluto", que acreditava na identidade entre a representação da coisa e a própria coisa, quando, na realidade, essa representação dar-se-ia enquanto relação, o que não equivaleria – acrescento aqui, glosando Hegel – a afirmar que "tudo é relativo". Analisando esse estilo argumentativo de Górgias, entende Hegel que (*idem*):

> Também Sexto Empírico se ocupa prolixamente da dialética de Górgias. O forte desse pensador [Górgias] era a "*dialética da eloquência*"; no entanto, ele se destacava por sua *"dialética pura",* que girava em torno das categorias absolutamente gerais do ser e do não ser, e se afastava, portanto, da maneira dos sofistas.

Nessa passagem Hegel propõe que essa pureza da dialética de Górgias teria como característica a categorização e a predicação universal do "ser", contemplando a afirmação e a negação do mesmo. Estilo esse, o de Górgias, que se configurava, de fato, estranho, se comparado com pensamentos notadamente relativistas, tal como o que fora atribuído a Protágoras, uma vez que, no dizer de Hegel, movia-se Górgias "dentro do marco dos conceitos", enquanto que Protágoras, por sua vez, sustentava a relatividade de um ente, isto é "do não ser", sempre em relação com outra coisa, tendo em vista,

essencialmente, a perspectiva da consciência (*ibidem*, p. 35-38)[335]. Referindo-se a dialética praticada por Górgias, esse comentário de Hegel baseia-se no *Tratado do não ser*, onde Hegel entende que Górgias parte de uma "demonstração objetiva de que nada é" para construir uma tese subsequente de que não se pode conhecer subjetivamente aquilo "que é". Desse modo, a terceira e conclusiva tese de Górgias seria algo como uma síntese da perspectiva objetiva demonstrada na primeira tese, com a definição em bases subjetivas, da segunda, o que culminaria na conclusão gorgiana de que a linguagem não comunica, em absoluto, o que, porventura, é "conhecido". Enfim, esse olhar de Hegel sobre Górgias sugere que o sofista siciliano procedia como um "dialético absolutamente objetivo", que não especulava como posteriormente vieram a fazer os céticos, uma vez que Górgias, como se percebe no testemunho de Sexto Empírico e sob o ponto de vista de Hegel, buscava de certo modo provar as afirmações que fazia (*ibidem*, p. 35).

Posto isso, e retomando as observações sobre o *Fedro*, vale dizer que Platão não parecia visar prioritariamente um rebaixamento da escrita, frente ao método dialógico-dialético oral, valendo-se da exposição de pontos fundamentais da doutrina erótica socrática. Pois, para além de uma reafirmação de teses e de procedimentos discursivos de Sócrates, que podem perfeitamente ser encontrados em muitos outros dramas, me parece que no *Fedro* as preocupações de Platão são enfaticamente direcionadas para os logógrafos e rétores especializados em tribunais, assim como também para um seleto grupo de mestres sofistas que participaram decisivamente na formação desses profissionais dos discursos. Em outras palavras, creio que o *Fedro* seja uma dramatização bastante singular, à medida que aborda a complexa questão da

[335] Para Hegel, Protágoras compreendeu que o pensamento era essência, na medida em que *"o tomou precisamente em seu movimento que nada mais seria do que a consciência em que tudo se dissolve"*, isto é, a inquietude do conceito.

identidade entre a sofística e a filosofia, apresentando, por um lado, um delicado projeto onde Platão formaliza como pretende imortalizar Sócrates, através da sua escrita com pretensões filosóficas, que reproduz dramaticamente o movimento de corpos vivos. E, por outro lado, fabricando uma espécie de teatro conceitual, que é construído sobre o solo de um *agôn* firmado com uma tradição de antigos rétores, muitos dos quais estrangeiros (*xênoi*), atuantes na Atenas do V século a.C.

As impressões desfavoráveis que provavelmente se registraram na psiquê de Platão, em decorrência da sucumbência de Sócrates diante de um Tribunal popular formado por centenas de cidadãos-jurados, leigos sorteados, são um importante fator a ser considerado, quando se quer examinar a natureza de algumas das objeções de Platão a esses estrangeiros artífices da palavra. Afinal, havemos de convir, foi nesse complexo espaço, onde o correr da água das clepsidras balizava o tempo oportuno para a execução de falas antagônicas, que o ainda jovem Platão presenciou seu professor capitular, ou mesmo, quem sabe, não conseguir convencer centenas de ouvintes, de que aquilo que ele, Sócrates, dizia, sobre a improcedência das acusações que lhe haviam sido feitas na escrita de Meleto, era a mais pura verdade.

Sobre essa questão, é interessante lembrar de que Xenofonte nos deu um testemunho de que, entre os seus, Sócrates fazia duras críticas ao método democrático do sorteio, para escolha de cargos importantes na *pólis*, como era o caso não só desses tribunais que eram formados por leigos do povo, os chamados *heliastas*, como também era o caso da própria *Assembléia Popular* e do *Conselho*, do qual Sócrates foi, inclusive, um dos *prítanes*[336]. Em uma sequência que se inicia com a conhecida e recorrente reprovação à remuneração percebida por mestres sofistas, em troca dos seus saberes, Xenofonte relata (*Memórias de Sócrates*. 1. 2, 9) que na acusação escrita

[336] Cf. na *Apologia de Sócrates* (32 c – e), de Platão.

produzida pelo acusador[337], constava que Sócrates praticava uma espécie de subversão política, à medida que ele incitava os seus discípulos "a atacarem certas leis estabelecidas", pois "considerava ser estúpido nomear juízes da cidade pelo sistema da contagem de favas"; estupidez essa que, na visão de Sócrates, ninguém cometia, quando da escolha de pilotos de navios, de arquitetos, de flautistas ou de muitos outros artífices da cidade. Essa narrativa de Xenofonte estimula a cogitar que esses últimos atos livres de Sócrates, em Atenas, podem ter ocorrido dentro de uma situação política extremamente paradoxal, digna de demorada reflexão, a saber: a de ter Sócrates que argumentar, em sua própria defesa, para um corpo de jurados formado por quinhentos e um coetâneos, cujo mérito de estar ali, escutando-o naquele local para deliberar sobre a validade da sua *apología*, devia-se, única e exclusivamente, a um disparate e uma falta de critério político que, em sua opinião, permitia que um mero sorteio[338], definido por contagem de favas, compusesse júris tais como era o seu, isto é, júris

[337] É possível que a referência aqui não seja literal a Meleto, quem formalmente apresentou a denúncia ao Tribunal, por escrito (cf. *Teeteto*. 210 d), mas, sim, ao sofista Polícrates, autor de uma *Kategoría de Sócrates*, que para nós é perdida, onde estariam registradas algumas das motivações políticas que levaram Sócrates a ser processado criminalmente (cf. a nota nº 18 da tradução das *Memórias de Sócrates de* J. Zaragoza). Em suas *Memórias de Sócrates*, Xenofonte alude a uma postura política de Sócrates, que teria ensejado pelo menos quatro causas que podem ter dado um tom maior de gravidade à acusação escrita por Meleto, a saber: a primeira delas seria incitar os jovens à violência, na medida em que Sócrates tecia duras críticas à constituição em vigor, onde se inclui a escolha dos juízes leigos por sorteio (1.2.9); a segunda causa, compartilhada por Xenofonte, diria respeito às formações de Alcibíades e de Crítias, os dois aristocratas, discípulos de Sócrates, que se envolveram no episódio da "mutilação dos Hermes", às vésperas de uma fracassada investida naval na Sicília. Sobre isso, Xenofonte chega mesmo a sugerir que ambos teriam se aproximado de Sócrates com o intuito de *"se tornarem hábeis nos assuntos da cidade"* (1.2. 46-48); a terceira causa – que está muito próxima da caricatura que é feita por Aristófanes, em *Nuvens* – seria por ensinar os filhos a desrespeitar os pais, algo que corresponderia ao preconceito que os cidadãos, em geral, tinham em relação ao ensino de sofistas, que normalmente questionavam vários pontos da educação ateniense tradicional (1.2.49-55), e a quarta motivação seria uma curiosa utilização de saberes contidos em versos dos grandes poetas que Sócrates supostamente manipulava com fins subversivos, como era o caso, por exemplo, da exortação de Sócrates a que se *"travassem todos aqueles que à cidade não fossem úteis, nem com ações e nem com palavras, mesmo sendo ricos"* (uma referência à *Ilíada*, canto II. 188-191 e 198-202). É interessante também observar que Ésquines tenha se referido à condenação de Sócrates, como um sofista, devido ao fato de Sócrates ter participado da formação do violento Crítias, que foi um dos "*Trinta que derrubaram a democracia*" (*Contra Timarco*. 173. Trad. De J. M. Lucas de Dios).

[338] A crítica sobre a relativa banalização da atividade política, propriamente dita, isto é, a ocupação de cargos públicos sem a devida qualificação meritocrática pode também ser observada no escrito sofístico *Dissoi Logoi* (VII. 1-6).

predominantemente ignorantes acerca de sutilezas das temáticas forenses, que traziam como prerrogativa, inclusive, poder decidir sobre a vida ou sobre a morte de um acusado.

É justamente nessa direção que, evocando repercussões da teoria da linguagem gorgiana, Pierre Aubenque apontará para esse paradigmático espaço forense, fazendo uma observação que coloca em relevo o alcance e a função do *eikós*, no âmago das argumentações:

> Górgias havia tentado substituir a universalidade ilusória, de um saber pretensamente real, pela universalidade real, de um saber aparente. Sócrates denunciará, antes de Platão, a impostura moral de uma arte que sacrifica a verdade à total potência e, negligenciando se defender diante dos seus juízes recusará colocar mesmo a serviço da verdade uma arte cuja finalidade era também profundamente impura. Assim, ele fornecerá, sem o querer, um supremo e terrível argumento aos defensores da retórica: a verdade não se impõe ela própria aos homens que talvez não estejam predestinados a recebê-la; o verdadeiro tem necessidade do prestígio da palavra para ser reconhecido como tal; o provável [*eikós*] pode não ser verdadeiro, mas o verdadeiro não pode nada se não é, a princípio, provável [esperado].
>
> (AUBENQUE, P. 2012: 257)

Ao ressaltar especificidades dos raciocínios de *eikós*, Aubenque vai além de uma ênfase na influência que as palavras podem ter na formação de convencimento. Entre outras coisas, Aubenque também indica que no universo relacional humano, interpessoal e erigido em linguagem, o fato de uma verdade não se impor imediatamente a alguém, não significa necessariamente que haja uma incapacidade por parte de quem não a recepciona como tal. Pois isso pode se dever ao fato de haver um hiato limitador, natural, na comunicação entre os seres falantes, isto é, uma lacuna sobre a qual, em contrapartida, é possível criar alguma transmissibilidade mediada pela linguagem, onde o que se encontraria em jogo não seria exatamente "a verdade" como um princípio, mas, sim, o que a sustenta enquanto tal, que é o fator da fabricação de credibilidade produzida pelas falas. Em outras palavras, o que parece estar em causa não é somente a

indicação de que no universo relacional humano as verdades dependeriam da tutela e da fiança da palavra, sem a qual, inclusive, nem mesmo em "verdade" se poderia falar. Mas, também, a ideia de que aos homens é interditado se guiar puramente pela verdade, como se essa um princípio fosse, uma vez que, na realidade, de um indivíduo para o outro, o poder de reconhecimento acerca do verdadeiro talvez venha a residir numa condição primeira daquilo "que é" provável, ou "que é" esperado (*eikós*), para que uma experiência da verdade possa vir a ser reconhecida como tal, por alguém que, de fato, não a experimentou. Afinal, "o que é" a verdade se ela "não é" reconhecida como tal?

Visto isso, cabe lembrar de que essa questão havia sido sinteticamente colocada por Górgias, bem antes do julgamento de Sócrates, quando, no texto forense *Defesa de Palamedes* (§35), Górgias dramatiza seu personagem, Palamedes, falando, para o Tribunal de guerra que o julgava, que: "se, mediante os discursos fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos fatos, seria fácil pronunciar uma sentença, logo após o que foi dito". Gnosiologicamente falando, esse dramatizado dizer desloca a conclusão do *Tratado* de Górgias (§86) – que é onde ele diz que as palavras nem são e nem dizem em absoluto o que subsiste no ser – para o espaço político do fórum, onde não serão exatamente os "critérios da verdade" (*alétheias kritérion*) acerca do saber sobre a *phýsis* (*ibidem*, §87), o que estará em jogo, mas, sim, a efetividade e a aplicabilidade das *nómoi*, em uma direta relação com o poder de argumentação dos discursos que são estruturados com lógica. Em primeira pessoa, Górgias enuncia exatamente essa ideia, no início de sua defesa fictícia de Helena, quando diz que dará lógica (λογισμός) ao discurso (λόγος), fazendo, com isso, cessar a antiga acusação que pesava contra Helena (*Elogio de Helena*. §2).

Referindo-se à potência das palavras, sem dar ênfase em uma pré-valoração moral, é notável, e até mesmo pouco comentado, que, na *Defesa de Palamedes*, Górgias

fabrique, sutilmente, mais um dos seus recuos de pensamento, uma marca do seu estilo de auto-refutação dialética. Afinal, podemos aqui pensar, se no *Elogio de Helena* os discursos são louvados por Górgias devido a sua hipotética soberania entre os homens, sendo justamente por intermédio de um desses discursos que ele, Górgias, ficticiamente absolve Helena, por outro lado, na *Defesa de Palamedes*, de um modo parecido com o que ocorre ao final do *Tratado do não ser* (§83), as palavras são apresentadas de modo ambivalente, sendo por um lado apontadas como incapazes para reproduzir cabalmente, e somente por elas mesmas, os eventos ocorridos no real, e, por outro lado, sendo usadas como o único e privilegiado recurso que um humano dispõe para se defender de acusações que ele afirma serem injustas, uma vez que essas aludem a atos que não existiram, e, que, por isso, seria impossível que deles houvesse algum testemunho.

Dizendo o mesmo, de outro modo, ainda que a linguagem humana fosse uma soberana entre os homens, como defende Górgias no *Elogio de Helena*, as palavras estariam, no entanto, longe de possuir algo como a qualidade da auto-evidência, o que se percebe quando é o caso de se precisar afiançar, somente por intermédio da língua, o valor da verdade sobre eventos conclusos e que absolutamente ninguém testemunhou, seja lá de que modo esse testemunho possa ter ocorrido. Daí se segue, talvez, o porquê dos antigos discursos técnicos preparados para os tribunais siracusanos e atenienses terem sido paradigmáticos para a filosofia, uma vez que o princípio da não contradição regularia uma desejável confiabilidade nos confrontos entre falas antagônicas, que são justamente o que caracteriza esses espaços forenses. É no texto *Defesa de Palamedes* que Górgias explicita não só em que consiste essa regra da não contradição, como, principalmente, o porquê da sua desejável aplicação no âmbito das conversações que buscavam afirmar-se não exatamente pela força sedutora das palavras, mas, sim, pela razoabilidade. Para Górgias, é possível que uma mesma pessoa diga coisas opostas, em

um mesmo discurso, sobre os mesmos eventos, diante dos mesmos ouvintes, sendo, no entanto, o total descrédito, o preço a ser pago por uma ação desse gênero. Na seguinte passagem podemos ler o personagem Palamedes dirigindo-se ao seu acusador, Odisseu, para lhe dizer que:

> κατηγόρησας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὥπερ οὐχ οἷον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γάρ με φὴις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ λέγεις ὡς προὐδίδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν· μανία γάρ ἐστιν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς, ἀφ' ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάψει, τοὺς δ' ἐχθροὺς ὠφελήσει, τὸν δὲ αὑτοῦ βίον ἐπονείδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιούτωι πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει;
>
> Pelos argumentos aduzidos, acusaste-me de duas coisas bem opostas, de sabedoria (*sophía*) e de loucura (*manía*), que não podem ser possuídas pelo mesmo homem. Na verdade, quando reconheces que eu sou engenhoso, habilidoso e inventivo, acusa-me de sabedoria; por outro lado, quando afirmas que eu traí a Hélade, acusa-me de loucura. Loucura é, de fato, lançar-se a empreendimentos impossíveis, inúteis, vergonhosos, com os quais ficarão os amigos prejudicados, os inimigos beneficiados e a vida do próprio condenada à desonra e à insegurança. E, contudo, de que forma há de ser forçoso acreditar num homem que, no mesmo discurso sobre a mesma pessoa, afirma a respeito dela duas coisas tão opostas?
>
> (*Defesa de Palamedes*. §25)[339]

Não obstante, tendo sido evocada pelo personagem Palamedes com o intuito de mostrar o quanto se fragilizam as falas que prescindem da razoabilidade, a regra da não contradição não é a única noção cara à filosofia que Górgias apresentou nesse texto. Pois, mesmo sem ser teorizada em detalhes, como o faria posteriormente Aristóteles, na *Defesa de Palamedes*, Górgias alude às noções categoriais que devem nortear as falas que pretendem ter a verdade, talvez não tanto como fim, mas, principalmente e antes disso, como uma consequência lógica do que se está dizendo. Para Górgias, a verdade parece se entrelaçar com a autoridade que é conferida às palavras, pois, o que se comunica por intermédio dessas são sempre impressões oriundas da matriz sensorial humana, que recepciona todas as afecções provenientes de um real, tal como *týpoi* que

[339] Trad. de M. Barbosa e I. de Ornellas e Castro.

se registram na psiquê, tanto daquele que diz, como daquele que o escuta. Observando esse aspecto, lembrando-nos justamente de que as noções de categoria não ocorreram a Aristóteles por acaso, aponta Santoro[340]:

> Suas categorias [de Aristóteles] seguem uma listagem tópica cujo registro pertence aos primeiros discursos escritos – os discursos de acusação e defesa dos tribunais. Registro cuja riqueza também merece um aprofundamento à parte. Assim, Aristóteles será bastante coerente ao designar as múltiplas formas de dizer o ente com o termo *kategoría*. O que é uma *kategoría* no uso coloquial da língua grega? É uma acusação. A palavra *kategoría* é a realização, no grego coloquial clássico do século V a.C, da ação de acusar: *kategorein*, feita por um promotor acusador: *hó kategorós*. A acusação, além de *kategoría*, também, normalmente, é designada simplesmente como "discurso" (*lógos*). Onde encontramos exemplarmente o uso destes termos é na *Apologia de Palamedes*, discurso do maior retórico grego do século V a.C, Górgias Leontino. Uma "*apologia*", ao pé da letra: discurso (*lógos*) a partir de (*apó*), é um contra-discurso, quer dizer, uma defesa a partir de uma acusação, Górgias, em seu discurso, assume a personagem de Palamedes para rebater as acusações que lhe são impingidas. O seu discurso é efetivamente um discurso de desconstrução do *lógos* do acusador (*kategorós*), que deve responder a cada tópico e subir degrau por degrau os indícios em que desceu a acusação.

Assim, denunciando o absurdo de que alguém diga saber sobre algo que na realidade jamais aconteceu (§5), Górgias faz Palamedes lançar o seguinte desafio ao seu acusador, Odisseu, perante os juízes. Diz Palamedes, que (§22): "[Odisseu] se você realmente viu, então aponte para estes: "o modo (τὸν τρόπον), o lugar (τὸν τόπον), o tempo (τὸν χρόνον), quando (πότε), onde (ποῦ) e como viste (πῶς εἶδες)"[341].

Desse modo, vê-se que nessa *apología* Górgias utiliza-se dos mitos para fabricar uma situação modelo, com a qual ele mostra que existem circunstâncias na vida em que para se pleitear o valor da verdade para aquilo que se diz, não basta simplesmente evitar se contradizer, a respeito do mesmo, numa mesma ocasião, diante dos mesmos interlocutores. Pois, diz Górgias, é muitas vezes preciso de que os fatos que

---

[340] SANTORO, F. *O Catálogo das Nereidas. Para uma arqueologia da ideia de categoria desde as formas homéricas de classificação.* HYPNOS ano 14 / nº 20 – 1º sem. 2008 – São Paulo / p. 105-106.

[341] Trad. de Fernando Santoro.

são apontados sobre determinados estados de coisas sejam, eles mesmos, cuidadosamente demonstrados, respeitando-se, sobretudo, uma lógica de ordem espaço-temporal, como é o caso dessas referências categoriais que Santoro nos lembra terem sido usadas por Górgias, em seu discurso (*Defesa de Palamedes*. §22).

Sobre esse aspecto, me parece conveniente abrir aqui um parênteses para observar uma definição de *eikós* que o sofista Anaxímenes de Lâmpsaco oferece em sua *Retórica*, onde ele indica que o provável (*eikós*), ou "o esperado", pode ser algo como um encontro entre o que é falado com o que imediatamente se forma na mente dos ouvintes, em decorrência do que foi falado, observando-se, porém, um importe detalhe, a saber: sugere Anaxímenes (*Retórica a Alexandre*. 1428 a. VII. 4) que um dos elementos chave dos argumentos de *eikós* são os paradigmas, os exemplos, que todos os ouvintes possuem, de maneira prévia, nos seus pensamentos. É notável como que essa definição se assemelha com uma definição de reconhecimento, tal como a que Aristóteles apresenta na *Poética* (1452 a-b), ao lançar mãos das observáveis situações em que as ações e os discursos dramáticos fabricam efeitos diversos nos psiquismos dos espectadores. Nesse sentido, o reconhecimento poderia ser considerado como um modo específico de saber, que se colocaria em ação por intermédio de processos de identificação, causados por sequências de falas, eventos ou ações. Essa aproximação, que aqui proponho, fica mais bem visualizada ao observarmos uma construção peculiar, na poesia de Sófocles. Trata-se, no caso, de partir de uma observação de García Yebra, baseada na *Poética* de Aristóteles[342], quando Yebra aponta para a frequência com que a expressão "κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον"[343]ocorre no texto do filósofo de Estagira. Aproximando-se da visada de Anaxímenes (*idem*), acerca do *eikós*, Aristóteles parece

[342] Cf. a nota nº 145, da tradução da *Poética*, por V. G. Yebra.

[343] Cf. na *Poética*, em 1451 a 12, a título de exemplo.

insistir em apontar que a grande potência do discurso poético é justamente a de que as imagens mentais que são formadas pelas narrativas poéticas devem, ou bem se desenvolver em uma sucessão que é esperada (*eikós*) pelas mentes dos que as escutam, ou bem ocorrer em uma sucessão necessária[344]. Sendo essa última possibilidade aquela que tradicionalmente a tradição filosófica optou por conferir um maior valor, devido, talvez, a certa ideia de que o necessário se alinha mais comodamente com o desejo da certeza, do que faz, diferentemente, o *eikós*, significando esse sempre o verossímil, o provável, o razoável e o esperado, mas, não absolutamente, o que é necessário que seja de um certo modo. Sendo assim, aproximando-se da clássica premissa gorgiana de que, em geral, os juízes (ouvintes) não viram e nem ouviram exatamente os eventos que estão sendo descritos por alguém, diante de um tribunal (*Defesa de Palamedes*. §5; §35), Aristóteles acaba reforçando um aspecto que é fundamentalmente de ordem psicológica, o que não equivale a dizer, de modo algum, que se oponha, por isso, à ordem da razão. Trata-se da possibilidade de que o *eikós*, sendo um dispositivo que pressupõe alguma expectativa do outro, seja um dispositivo capaz de produzir um conhecimento pontual que se fundamenta em uma diversidade de processos de identificação, o que coincide justamente com uma observação de Aristóteles (*Poética*. 1451 b), quando ele nos diz sobre um fenômeno, supostamente de ordem universal, que ocorre com espectadores que se reconhecem em discursos e ações que são dramatizadas diante de si, no Teatro. Trata-se da mesma ideia que Górgias compartilha com os seus leitores no *Elogio de Helena* (§9), quando ele nos diz que, sobre todos os ouvintes da poesia "sobrevêm um tremor que habita o medo", assim como a piedade que abunda em

[344] Trata-se de uma proposição em acordo com a lógica aristotélica: "ou deve ser esperado (*eikós*) ou deve ser necessário (*anankê*)", isto é, ou uma ou outra ou ambas, e o exemplo perfeito disso é a reviravolta, concatenada necessariamente, que ocorre com a revelação do resultado do inquérito de Édipo Tirano, que em momento algum girou em torno da verdade, mas, sim, da identidade de um assassino.

lágrimas[345], além de um doloroso desejo, e, que, "diante das alegrias e dos reveses que advêm de ações e de corpos estranhos" [346], advém uma paixão própria, por intermédio das palavras. Ora, se não é justamente esse efeito de reconhecimento, tão emocional quanto racional, o que Sófocles obtém quando poeta Édipo, já velho, em Colono, dirigindo-se aos ouvintes, para lhes lançar uma questão. E essa questão se apóia no dispositivo do *eikós*, mostrando que o fluxo do real, incontrolável, afeta as mentes humanas, incessantemente, formando, assim, incontáveis imagens oriundas desse encontro, imagens essas que se armazenarão nas memórias individuais, para além de certa memória coletiva. E foi essa memória coletiva, como, a que Górgias se prontificou a modificar, a fazer sua defesa de Helena, dizendo-nos, Górgias, ser *eikós* (esperado ou provável) que a bela jovem fizesse o que fez, uma vez que qualquer um no seu lugar faria o mesmo que ela, tendo sido obrigado, ou bem pela necessidade, pelos deuses, ou pelos homens, ou pelas palavras, ou, finalmente, tudo isso junto, por *Eros*.

Nesse sentido, antes de Górgias, é Sófocles quem aplica as palavras como um *phármakon*, conduzindo a psiquê da platéia, ao fabricar a seguinte reflexão:

Εἰ δ' αὖ φανεὶς δύστηνος, ὡς ἐγὼ 'φάνην,
ἐς χεῖρας ἦλθον πατρὶ καὶ κατέκτανον,
μηδὲν ξυνιεὶς ὧν ἔδρων εἰς οὕς τ' ἔδρων,
πῶς ἂν τό γ' ἄκον πρᾶγμ' ἂν εἰκότως ψέγοις;

Se vim à luz qual vim, alguém sem sorte,
e às vias de fato com meu pai, matei-o,
nada sabendo contra quem agia.
reprovar-me por ato involuntário
é razoável? [347]

---

[345] Tratam-se dos mesmos afetos que Aristóteles qualifica, na sua *Poética*, como próprios ao discurso poético. Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[346] Podemos cotejar essa alusão aos êxitos e reveses, feita por Górgias, com os sucessos e insucessos que Aristóteles sugere serem imprescindíveis, para que ocorra a virada trágica da peripécia, que comove a psiquê da platéia. Nesse sentido, não é exagero propor que, mais do que platônico, Aristóteles está sendo essencialmente gorgiano, em sua *Poética*.

[347] Trad. de Trajano Vieira.

(*Édipo em Colono*. 975 – 978)

Posto isso, retomamos as observações sobre a *Defesa de Palamedes* de Górgias para destacar que, nesse texto, o personagem Palamedes lembra seus juízes-ouvintes de que, em sendo o caso da sua acusação aduzir a recepção de objetos de valor seria preciso de que o seu acusador, Odisseu, soubesse dizer qual fora a quantidade percebida por ele, Palamedes. Em outras palavras, seria necessário de que Odisseu dissesse se a suposta quantidade fora pouca ou muita, uma vez que "não é esperado (*eikós*) receber poucas coisas em troca de grandes serviços" (§9)[348].

Assim, concordando em parte com uma observação de Armando Plebe (1922: 22-23), não parece haver grandes razões para se questionar o testemunho de Platão quando ele comenta, no *Fedro* (267 a 6-8), que os sicilianos Tísias e Górgias criam ser o *eikós* mais digno de estima do que a *alétheia*. Nessa passagem do *Fedro*, o nome de Córax é ocultado, talvez, quem sabe, por ser córax (o corvo) apenas uma alcunha de Tísias, ou porque teria sido Tísias, na qualidade de discípulo de Córax, quem disseminou em Atenas essas técnicas de discursos[349]. Nesse sentido chama a atenção uma sequencia sugestiva, do *Fedro*. Após uma reflexão que busca na arte de Hipócrates o paradigma do método ideal para se vir a conhecer algo, Platão faz Sócrates conceder a palavra a quem deveria hipoteticamente se defender da acusação de inobservância do verdadeiro método dialético, fundado em um saber sobre a diversidade de psiquismos como um caminho seguro para se aceder ao verdadeiro conhecimento acerca das ações humanas (*ibidem*, 271 a-c).

---

[348] Trad. de M. Barbosa e I. de Ornellas e Castro.

[349] Sem desconsiderar outras leituras, seguimos a ideia presente no texto *Refutações Sofísticas* (183 b), de Aristóteles, onde o filósofo de Estagira, refere-se à Tísias como um teorizador da retórica que teria disseminado escritos técnicos após "*os primeiros escritores*". Mais adiante será examinada em detalhes essa questão envolvendo a *persona* de Córax.

O foco, novamente, são os discursos proferidos nos tribunais, sendo o momento justo, no dizer de Sócrates, de se escutar as "razões do lobo", no que toca a potência dos discursos:

> Φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους· παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι δικαίων ἢ ἀγαθῶν πέρι πραγμάτων, ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῇ, τὸν μέλλοντα ἱκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ·τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνῃ ἐρεῖν. οὐδὲ γὰρ αὐτὰ <τὰ> πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ᾖ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα, ἔν τε κατηγορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ, καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ διὰ παντὸς τοῦ λόγου γιγνόμενον τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν.
>
> Ora, dizem eles que não devemos engrandecer assim o nosso método, nem fazer caminho para as alturas tomando por um grande desvio, porquanto, sem qualquer sombra de dúvida – já o dissemos aliás no início desta discussão[350] –, não necessita conhecer a verdade, a respeito dos atos justos ou bons e a respeito dos homens que são o que são por natureza ou por educação, quem deseja vir a ser um orador (*rhetorikós*) de talento. De fato, nos tribunais não interessa absolutamente nada a ninguém a verdade das coisas, mas só o que seja persuasivo. E tal poder reside no provável (*eikós*), a que deve aplicar-se quem deseja falar com arte. Além disso, há mesmo casos em que de modo algum convém referir fatos realmente sucedidos, se não se deram de forma verossímil; deve-se antes falar das verossimilhanças, tanto na acusação como na defesa. De modo geral, ao discursar, é preferível procurar-se o provável e mandar passear repetidas vezes o verdadeiro, pois é a probabilidade que, presente de ponta a ponta do discurso, abre caminho a toda a arte.
>
> (*Fedro*. 272 d - 273 a)

É imediatamente após essa fala que um livro de Tísias, que para nós é perdido, é citado, dando a entender que nesse manuscrito talvez estivesse registrado o seguinte exemplo de raciocínio de *eikós*:

> Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικὸν ἔγραψεν ὡς ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικὸς ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγηται, δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἦστην, ἐκείνῳ δὲ καταχρήσασθαι τῷ <Πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῷδε ἐπεχείρησα;> ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλά τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη τῷ ἀντιδίκῳ. καὶ περὶ τἆλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶ τὰ τέχνῃ λεγόμενα. οὐ γάρ, ὦ Φαῖδρε;

[350] Cf. 259 e – 260 d.

> Esta foi, segundo parece, a sua descoberta engenhosa e ao mesmo tempo de acordo com a arte: escreveu [Tísias] que, se um indivíduo débil e corajoso atacar um outro forte e covarde e, depois de lhe tirar o manto ou qualquer outra coisa, for levado ao tribunal, certamente nenhum dos dois deve dizer a verdade, pelo contrário, o covarde deve afirmar que não foi espancado só pelo corajoso, e este deve responder que se encontravam os dois a sós e usará o seguinte argumento: "Como poderia eu, sendo quem sou, atacar um sujeito como este?". O outro não revelará evidentemente a própria covardia, mas tentará apresentar à pressa uma outra mentira e dará qualquer resposta ao opositor. E em outros casos semelhantes a arte de falar reside em processos do mesmo gênero. Não é assim Fedro?
>
> (*Fedro.* 273 b - 273 c)[351]

Esse exemplo de argumento de *eikós* é sucedido pela observação de que "estava bastante escondida essa técnica descoberta por Tísias ou por outro, quem quer que ele seja e seja qual for o nome por que ele goste de ser chamado"[352]. Cabendo aqui destacar que esse exemplo de argumentação de *eikós*, supostamente retirado de um livro de Tísias, se respalda justamente numa noção exemplar, apoiada em leis físicas, de que "o que é mais fraco não tem como se impor, pela força, ao que é mais forte".

É notável que esse mesmo caso que é apresentado no *Fedro* para caracterizar um estilo de atuação política de Tísias e Górgias seja citado, por Aristóteles, em sua *Retórica*, sob uma perspectiva sensivelmente distinta da que é descrita pelo personagem Sócrates, de Platão. Diferindo, sobremaneira, da perspectiva que é apresentada no *Fedro*, onde Platão enfatiza que, sob a batuta dos sicilianos Tísias e Górgias, o *eikós* se estabeleceu como um dispositivo argumentativo intencionalmente afastado do ideal da *alétheia*, Aristóteles preocupou-se em apontar para o fato de que esse tipo argumentação caracteriza-se por possibilitar uma série de desdobramentos que se constituem como contra-argumentações eficazes. Nomeando essa técnica como *A Arte de Córax*,

---

[351] Trad. de J. R. Ferreira.

[352] Em sua tradução, J. R. Ferreira reforça a possibilidade de se tratar de uma alusão humorada a Córax, tanto no caso de ser esse um apelido de Tísias, como no caso de ter sido Córax, de fato, o mestre de Tísias, estando Córax, nessa segundo hipótese, na raiz de uma linhagem retórica siciliana (cf.a nota nº 163 dessa tradução).

Aristóteles convida o leitor a projetar mentalmente o mesmo caso[353] que, supostamente, Platão retirara do livro de Tísias (*Fedro*. 273 b - c), a saber: imagine-se um estado de coisas onde um homem não dê pretexto a uma hipotética acusação de ter cometido violência física a outro, pelo fato não só dele, acusado, ser fisicamente fraco, como também pelo fato da vítima ter uma compleição física bem mais forte do que a sua. De acordo com a experiência, sabe-se que, via de regra, o que tem menos força não subjuga o que tem mais força, pois, lembra Aristóteles, assim é esperado, de um modo geral. Por outro lado, sendo esperado que o mais forte subjugue o mais fraco e, no caso de alguém fisicamente forte ser acusado de cometer violência física a alguém com menos força física, isso possibilitaria uma contra-argumentação que decorreria justamente da plausibilidade dessa imagem[354] geral "do forte que subjuga o fraco". Expondo o que Platão deixou parcialmente oculto, em sua narrativa do mesmo caso, no *Fedro*[355], Aristóteles assinala que o fato de ser esperado (*eikós*) que um homem forte consiga

[353] Octave Navarre (1990: 14-17) é um dos que entendem que Platão e Aristóteles sintetizaram a antiga teoria de argumentação de *eikós*, estando ambos referidos a uma mesma fonte textual, fonte essa que poderia ser um livro de Tísias, onde esse político siracusano teria escrito regras e preceitos de argumentação para serem aplicadas em âmbito político, donde se incluem os tribunais. Citando Cícero (*La Invención Retórica*, 2, 6), Navarre entende que Aristóteles pode não ter conhecido uma técnica de Córax anterior a essa que é referida a Tísias, talvez, quem sabe, especula Navarre, pelo fato de que Córax teria se limitado a ensinar oralmente, sendo o seu discípulo Tísias o "*primeiro editor da doutrina de Córax"* (cf. a linhagem de rétores estrangeiros mencionada ao final de *Refutações Sofísticas* [183 b- 184 a], onde é, de fato, Tísias quem encabeça uma lista que envolve Górgias, Trasímaco e Teodoro Bizantino).

[354] Enfatizo aqui a noção de *eikós* tal como ela é apresentada na *Retórica a Alexandre*, de Anaxímenes (1428 a 4), isto é, como "*imagens mentais*", ou exemplos que todos têm em suas mentes.

[355] Ao invés de destacar que a contra-argumentação de um indivíduo fisicamente se basearia em uma especulação totalmente subjetiva, isto é, na ação de premeditação dos efeitos que uma ação de violência poderiam causar em termos de responsabilização, Platão enfatiza somente a escusa da verdade por parte de ambos personagens do caso apresentado, a saber: o indivíduo fisicamente fraco mentiria, caso tivesse atacado o mais forte com êxito, apontando para o absurdo que seria crer numa ação que contraria noções básicas de física que são passíveis de observação. Por sua vez, o indivíduo fisicamente forte também mentiria, caso tivesse que confirmar a agressão que sofrera do mais fraco diante de um júri, pois, envergonhado de ser vencido por alguém com menos força diria que foi atacado por muitos e não somente por um. É provável que Platão tenha modificado o exemplo retirado do livro de Tísias, para poder dar ênfase na ideia central que essa passagem do *Fedro* sustenta, isto é: que "ninguém nos tribunais está interessado na verdade, mas, sim, somente no que é "esperado" (*eikós*).

agredir um homem fraco é justamente o ponto de apoio para que uma contra-argumentação relativa seja produzida.

Ora, poderia razoar esse indivíduo: sendo ele bem mais forte do que aquele que o acusa de agressão e sabendo que seria perfeitamente esperado (*eikós*) que todos acreditassem que ele de fato seria capaz de realizar esse ato, porque então ele o faria?

Dizendo o mesmo de outro modo, é justamente por ser esperado que – sendo mais forte – ele fosse o autor da alegada agressão, que não seria esperado que ele assim agisse, uma vez que, deliberadamente, ele estaria se colocando na condição de "provável suspeito" desse ato de violência (*Retórica*. 1402 a)[356].

Chama a atenção que essa técnica de argumentação, cujas raízes remontam a Tísias e a Górgias, seja exemplarmente demonstrada nas *Tetralogias* de Antifonte, um dos grandes sofistas, ao lado de Alcidamante. Conhecido em Atenas sob a alcunha de Nestor, devido à sua sabedoria e à potência de seus discursos[357], Antifonte expôs na sua *Tetralogia I* um caso que se assemelha bastante aos que Platão e Aristóteles lançam mão, no *Fedro* e na *Retórica*, para exemplificar a técnica argumentativa de Tísias. Esse caso é um dos exercícios modelares de abstração forense que são compostos por quatro discursos em sequência, a saber: a uma acusação que expõe um "estado de coisas" que configura um crime de homicídio, segue-se uma defesa. A partir dessa defesa, a acusação produzirá então uma réplica, o mesmo ocorrendo com a defesa, que finalizará a *Tetralogia*, isto é, a série de quatro discursos, com uma tréplica à segunda acusação.

---

[356] Chama a atenção que, nessa passagem da *Retórica*, Aristóteles cite Protágoras como um adepto desse estilo de raciocínio aplicado às argumentações retóricas e erísticas, estilo esse cuja aplicação permitiria "converter o argumento mais fraco em argumento mais forte" (cf. em DK 80 A 21 e também em *Protágoras* [319 a], de Platão). Cf. a nota de rodapé nº 187 da tradução da *Retórica*, por Alberto Bernabé.

[357] Sobre isso, cf. em Filóstrato (*Vida dos Sofistas*. 1. 15 [2. 15-16 Kayser = 498 Olearius] (A. 6 DK/ T 6 [d] P) e em Plutarco (*Vida dos dez oradores*. 833 c d).

Em síntese, essa *Tetralogia I* de Antifonte fala de um homem que é encontrado morto com o seu escravo, quando estava retornando de um jantar. Um parente da vítima acusará um inimigo dessa, apontando esse inimigo da vítima como o provável autor do crime. Tal como no exemplo dos dois homens – o forte e o fraco – do *Fedro*, as hipóteses de ambas as partes do hipotético pleito são puramente conjecturadas. Sendo o argumento que Antifonte atribui ao primeiro discurso (acusação) o de que "é esperado (*eikós*) que o acusado seja o principal suspeito, uma vez que esse estava sendo processado pela vítima devido a problemas relativos a dívidas". Do mesmo modo, é também esperado (*eikós*), por isso, que o crime tenha sido premeditado, uma vez que não é esperado (*eikós*) que bandidos matem sem levar nenhum objeto de sua vítima. A defesa, por sua vez, aproveita-se dessa suspeição, tal como o "homem forte" faz no *Fedro*, para lembrar que é justamente por ser um inimigo declarado da vítima que ele jamais cometeria o crime, uma vez que, sabidamente sendo ele um suspeito em potencial, ele seria capaz de prever que a culpa de um crime como esse cairia imediatamente sobre ele, uma vez que era logicamente "esperado" (*eikós*) que assim o fosse.

Um extrato da parte técnica desse estilo de argumentação pode ser observado na seguinte passagem do quarto discurso, isto é, da réplica da defesa ao segundo discurso de acusação:

> Ἐκ δὲ τῶν εἰκότων προσποιούμενοί με ἐλέγχειν. οὐκ εἰκότως ἀλλ' ὄντως φονέα μέ φασι τοῦ ἀνδρὸς εἶναι. Τὰ δὲ εἰκότα ἄλλα πρὸς ἐμοῦ μᾶλλον ἀποδέδεικται ὄντα· ὅ τε γὰρ καταμαρτυρῶν μου ἄπιστος ἐλήλεγκται ὤν, ὅ τε ἔλεγχος οὐκ ἔστι· τά τε τεκμήρια ἐμά, οὐ τούτων ὄντα ἐδήλωσα· τά τε ἴχνη τοῦ φόνου οὐκ εἰς ἐμὲ φέροντα, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀπολυομένους ἀποδέδεικται ὑπ' αὐτῶν. Πάντων δὲ τῶν κατηγορηθέντων ἀπίστων ἐλεγχθέντων, οὐκ ἐὰν ἀποφύγω οὐκ ἔστιν ἐξ ὧν ἐλεγχθήσονται οἱ κακουργοῦντες, ἀλλ' ἐὰν καταληφθῶ, οὐδεμία ἀπολογία τοῖς διωκομένοις ἀρκοῦσά ἐστιν.
>
> Eles se valem das probabilidades (εἰκότων) para provar (ἐλέγχειν) a minha culpa, mas não afirmam ser logicamente plausível (εἰκότως) que eu seja o assassino do homem, mas sim que eu realmente o seja. As probabilidades (τὰ εἰκότα) para mim são mais como eu demonstrei, pois, a testemunha de

> acusação (καταμαρτυρέω), argumentei (ἐλήλεγκται) que ela era para mim indigna de confiança (ἄπιστος), e que não houve sequer interrogatório. Os indícios (τά τεκμήρια) mostrei que eles são a meu favor e não a favor deles. As pistas do assassinato não levam a mim, mas apontam para os inocentados por eles. Todas as teses da acusação provaram-se indignas de fé, E, se eu for absolvido, não é por isso que os que agem mal não serão convencidos de suas faltas, ao passo que, se for preso, nenhuma defesa bastará aos perseguidos.
>
> (*Tetralogia* 1. 4, 10;5)[358]

Desse modo, manejando a palavra como uma poderosa droga[359], Antifonte encena em peças forenses o poder da antecipação e da previsão[360], na medida em que assume a voz de um réu que é "assumidamente inimigo-mor da vítima", para inverter a direção dos argumentos da acusação. Afinal, se o seu adversário perante aos juízes erra, diz o réu, não é por não dizer a verdade, uma vez que há acordo de que o réu não somente odiava a vítima como também a morte dessa o deixaria (réu) em uma embaraçosa posição de suspeição. O erro, no caso, seria não perceber que o réu "não somente jamais cometeria a estupidez desse crime, como seria o mais empenhado em evitá-lo"[361], sabendo de antemão que as suspeitas recairiam sobre ele.

Antes de passarmos para a última parte desse capítulo, parte essa que cuida de examinar em Aristófanes e em Sexto Empírico alguns aspectos cômicos relacionados a essa técnica de argumentação fundamentada no dispositivo de *eikós*, cabe destacar como que o modelo da antiga retórica forense grega – por vezes tão relegada ao esquecimento e até mesmo desprezada como fonte de estudo – foi capaz de denunciar uma face da precariedade dos juízos humanos, em face da multiplicidade de relatos ambivalentes que

---

[358] Trad. de L. F. Bellintani Ribeiro.

[359] Cf. em FÓCIO, *Bibliotheca* 486 a Bekker (8. 42-43 Henry) [T6 (c) P] e em FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* 1.15 (2.15-16 Kayser = 498 Olearius ) [A.6 DK/ T6 (d) P], referências ao usa da palavra como remédio para tristeza, nas práticas de Antiofonte.

[360] Chama a atenção que, na *Retórica* (1408 b), Aristóteles defina como uma droga (*ákos*), a capacidade de proceder a uma espécie de auto-refutação, usando as palavras, na medida em que um falante consegue antever prováveis objeções ou críticas, de algum ou de um auditório.

[361] Cf. na tradução de Bellintani (p. 15).

teriam como escopo fornecer com exatidão o conhecimento de uma realidade acerca de eventos ocorridos, para que ouvintes-juízes, que nada viram ou ouviram sobre esses eventos, pudessem decidir da melhor maneira sobre a pacificação das demandas colocadas em jogo.

Entre outras coisas, o que nos mostram esses variados testemunhos e reflexões sobre essa arte de Córax (ou seria de Tísias, de Górgias, de Antifonte, ou de todos eles [?]) é que determinadas práticas discursivas, que com o passar do tempo vieram a ser condenadas por uma tradição filosófica que se opôs à sofística, fizeram parte do processo de constituição de um espaço político, em que o percurso do saber não mais seria pensado somente sob um ponto de vista fixo. Para possuir esse saber, que ensinava a falar e agir com desenvoltura na *pólis*, era preciso saber, primeiramente, que haveria de se pagar de alguma maneira por isso, uma vez que o conhecimento, dependendo do contexto em que ele era desejado e aplicado, poderia levar um indivíduo à morte, dado os interesses múltiplos que as circunstâncias da vida em comunidade apresentavam[362].

A seguir, concluindo o capítulo que cuida do exame dos sofistas, da sofística e de suas peculiaridades relacionadas a uma antiga tradição retórica, serão analisadas passagens retiradas de textos de Sexto Empírico e de Aristófanes, no que eles aludem não somente a essa *tékhne* de *Córax*, mas também por se encontrar nessas passagens traços caricaturais que ressaltam faces cômicas das personas do filósofo e do sofista, enquanto mestres de transmissão de saberes.

[362] Chamo atenção para a extensa lista de personagens que pagaram um preço elevado pelo modo como se relacionaram com seus respectivos saberes, aplicados às ações em comunidade, estando entre esses: Anaxágoras, Aspásia, Sócrates, Antifonte, Protágoras, Platão, Andócides, entre outros.

### 2.4.2. Ambivalência e comicidade na Arte de Córax

A anedota sobre Córax, contada por Sexto Empírico no livro II do seu *Adversus Mathematicos* (96-99)[363], ilustra uma face ambivalente da arte de argumentar. Na verdade, com esta anedota sobre o rétor Córax, Sexto Empírico reproduz uma hipotética situação com a qual busca dar forma à especulação cética que põe em dúvida se o discurso retórico pertenceria, ou não, ao âmbito daquilo que é objeto de disputa[364], ou, dizendo de outro modo, se a retórica seria, de fato, uma arte ou não. Ao apresentar o chiste, Sexto tenciona mostrar que os que argumentam por lados opostos estão longe de resolver o debate que eles mesmos promovem, uma vez que, ao contrário disso, diz Sexto, estes indivíduos simplesmente intensificam as suas disputas, opondo-se pelas palavras com o objetivo de confundir a mente dos juízes, os ouvintes, com suas argumentações contraditórias[365].

De um modo geral, a humorada crítica de Sexto que está contida no chiste incide sobre o fato de que a *antilogia* que é ressaltada na narrativa estaria ligada a um propósito puramente erístico, onde o confronto de discursos, proferidos por hipotéticos antagonistas, dispensaria uma possível pacificação advinda da definição do pleito, para, ao contrário disso, valorizar unicamente uma disputa que conduz juízes e ouvintes a completa aporia.

Sem aludir nominalmente ao siracusano Tísias, Sexto Empírico nos conta que: desejoso por aprender a argumentar com destreza, um jovem teria proposto a Córax que

---

[363] Trata-se do livro em que Sexto Empírico questiona a definição, os critérios e os procedimentos atribuídos à *Retórica*, um texto que nos é conhecido como *Contra os Retóricos ou Contra os Professores de Retórica*.

[364] Em seu texto *Leis* (954 c-e), Platão lança mão dessa palavra não só para se referir a pleitos e disputas que envolvem a posse de propriedades territoriais, como também para propor o tempo legal e oportuno para que estes pleitos se dessem.

[365] Trad. de R. Huguenin e R. Pinto de Brito.

este lhe ensinasse a sua técnica de argumentar. Em troca do ensino, que viria a receber, o jovem se comprometeria a remunerar com ″qualquer quantia que ele [Córax] lhe cobrasse", contanto que Córax aceitasse que essa dívida adquirida só seria paga quando ele, discípulo, lograsse êxito no seu primeiro caso forense. Ocorre então que, após estar hábil em argumentar, o jovem discípulo de Córax se recusou a pagar a remuneração previamente combinada. Diante disso, a fim de resolver o impasse, Córax e seu aluno recorreram a um Tribunal, para que a questão pudesse ser apreciada e decidida por juízes. Neste fictício Tribunal, Córax teria sido o primeiro a falar, apresentando aos mediadores a tese de que, tanto se ele ganhasse o processo, como se não ganhasse, ele, Córax, teria que receber seus honorários, uma vez que, vencendo, ele “teria que receber pelo fato de ter ganhado a causa” e, no caso contrário, perdendo, ele também teria que ser pago, uma vez que o seu ex-discípulo se comprometera a pagá-lo justamente quando vencesse o seu primeiro pleito, o que seria, também, de modo inconteste, a prova de que a transmissão desse específico saber havia se concretizado. Daí se segue que os juízes teriam aplaudido Córax, por ter falado de modo justo, nos diz Sexto. Entretanto, chegando a sua vez de argumentar, o jovem discípulo de Córax apresentou aos juízes a seguinte defesa, para fundamentar a tese de que ele "nada deveria pagar a Córax": Servindo-se do mesmo argumento que fora usado por seu antigo mestre, o jovem surpreendentemente inverte a conclusão a ser tirada, afirmando que, "tanto se ele ganhasse a causa, como se perdesse, ele nada devia a Córax", pois, se ganhasse, tendo vencido o processo, ele teria provado que nada devia, e, se por acaso ele perdesse, também nada deveria pagar, uma vez que o acordo previa que só haveria pagamento no caso dele vencer sua primeira causa; "mas no caso de perdê-la ele não pagaria nada", isto é, o ensino teria sido falho.

Na anedota, chama a atenção que Sexto Empírico aluda somente a Córax, colocando na outra ponta da hipotética discussão forense um jovem desconhecido, não nomeado, que simplesmente desejava se tornar um hábil rétor. Além de nada dizer sobre o nome de Tísias, Sexto Empírico finaliza seu chiste com um jogo de palavras, que merece ser observado. Diz Sexto (*idem*) que ao escutarem o jovem debatedor se defender com o mesmo argumento usado por Córax, os juízes entraram em "estado de suspensão de juízo (*epoché*) e em *aporia*", bradando a seguinte imprecação contra a equipolência dos *lógoi rhetorikós* que haviam sido apresentados: "de um mau corvo, um mau ovo" (τὸ ‘ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν).

No que se refere a esse chiste, são desconhecidas as fontes de Sexto Empírico, muito embora nos seja possível verificar que a perspectiva de Platão, sobre a retórica, é consideravelmente contemplada, nesse texto de Sexto, *Contra os Retóricos*, que é onde se encontra a anedota de Córax. A título de ilustração, pode-se observar que, no *Górgias* (520 b), Platão dramatiza Sócrates dizendo a Cálicles que sofistas e rétores não tinham o direito de censurar os que por eles eram educados, caso esses viessem a causar algum mal aos seus antigos mestres, pois, ao acusar aqueles, esses estariam assumindo as suas falhas no ensinar. É justamente na sequência dessa fala que o personagem Sócrates dirá o seguinte:

> ταὐτόν, ὦ μακάρι', ἐστὶν σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον, ὥσπερ ἐγὼ ἔλεγον πρὸς Πῶλον· σὺ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἴει εἶναι, τὴν ῥητορικήν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς. τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιόν ἐστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσῳπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς· μόνοις δ' ἔγωγε καὶ ᾤμην τοῖς δημηγόροις τε καὶ σοφισταῖς οὐκ ἐγχωρεῖν μέμφεσθαι τούτῳ τῷ πράγματι ὃ αὐτοὶ παιδεύουσιν, ὡς πονηρόν ἐστιν εἰς σφᾶς, ἢ τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ ἅμα καὶ ἑαυτῶν κατηγορεῖν ὅτι οὐδὲν ὠφελήκασιν οὓς φασιν ὠφελεῖν. οὐχ οὕτως ἔχει; ...[...]... Καὶ προέσθαι γε δήπου τὴν εὐεργεσίαν ἄνευ μισθοῦ, ὡς τὸ εἰκός, μόνοις τούτοις ἐνεχώρει, εἴπερ ἀληθῆ ἔλεγον. ἄλλην μὲν γὰρ εὐεργεσίαν τις εὐεργετηθείς, οἷον ταχὺς γενόμενος διὰ παιδοτρίβην, ἴσως ἂν ἀποστερήσειε τὴν χάριν, εἰ προοῖτο αὐτῷ ὁ παιδοτρίβης καὶ μὴ συνθέμενος αὐτῷ μισθὸν ὅτι μάλιστα ἅμα μεταδιδοὺς τοῦ τάχους λαμβάνοι τὸ ἀργύριον· οὐ γὰρ δὴ τῇ βραδυτῆτι οἶμαι ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' ἀδικίᾳ· ἦ γάρ;

> Meu caro, sofista é a mesma coisa que orador, ou, pelo menos, são vizinhos e aparentados, como eu disse a Polo. Mas, por desconhecimento do assunto, consideras a retórica como algo belo e desprezas a sofística. A verdade, porém, é que a sofística é mais bela do que a retórica, quanto à legislação é mais do que a jurisprudência e a ginástica mais do que a medicina. A meu pensar, os oradores políticos e os sofistas são os únicos que não têm o direito de queixar-se das pessoas que eles acusam de serem ruins para eles, pois isso é o mesmo que acusarem a si próprios de não terem feito nenhum bem aos que eles se gabavam de haver deixado bons. Não é assim mesmo?...[...]... A eles, unicamente, como se vê, é que competia prestar serviços sem exigir remuneração, se for certo o que proclamam. Quem recebe benefício de qualquer modalidade, digamos, por haver aprendido com um pedótriba a correr, poderá deixar de pagar a remuneração devida, no caso de permitir o professor que se vá embora e de não lhe haver notificado antes que o pagamento deveria ser feito logo que lhe houvesse comunicado agilidade. Não é pela lentidão, quero crer, que os homens procedem injustamente, mas pela injustiça, não é verdade?
>
> (*Górgias*. 520 c - d)[366]

Cumpre notar que alguns elementos da anedota de Córax podem ser encontrados nesse extrato do *Górgias*, excetuando-se, obviamente, a enfática e constante preocupação de Platão com uma correta transmissibilidade da noção ideal de justiça, algo que não está em causa no chiste que nos é contado por Sexto Empírico. O que se destaca nesse é uma tecnicidade suspeita, que é encarnada na ambivalência presente em uma mesma argumentação sendo usada por partes antagônicas. Argumentação essa que se prestaria tanto para justificar a escusa em pagar uma dívida, em decorrência de um ensino ministrado, como, por outro lado, o seu contrário, isto é, a efetivação da quitação da dívida, ou, se preferirmos, o cumprimento de um acordo.

Creio que a chave para se compreender o que há de risível nessa anedota de Córax é que é justamente diante de um ente externo aos dois protagonistas da narrativa, isto é, a "justiça", que se desenrola a discussão sobre o pagamento, ou o não pagamento,

---

[366] Trad. de C. A. Nunes. Essa questão também é apontada por Isócrates em seu *Contra os Sofistas* (§6), quando ele propõe ser ilógico "*que aqueles que produzem a virtude e a temperança não confiem em seus próprios discípulos*".

dos honorários acordados, uma vez que o que se encontra nas entrelinhas da fala de Sexto Empírico é puramente uma contestação da retórica enquanto arte dos discursos.

Concluindo o exame desse chiste sobre a potência ambivalente da retórica, cabe observar uma questão relativa à palavra córax, que pode tanto significar "corvo", quem sabe uma alcunha encobridora da astúcia e da habilidade de um artífice da retórica, como também pode significar simplesmente o nome verdadeiro do enigmático personagem que teria sido mentor de Tísias de Siracusa. Destacando o minucioso exame de Thomas Cole, sobre a relação entre as personas de Córax e de Tísias, vale apresentar alguns versos significativos de Píndaro, lembrando que esse poeta frequentou a corte siciliana liderada por Hierón. Corte essa da qual, acredita-se, um habilidoso rétor e político chamado Córax fez parte[367], conforme observa López Eire (2002:14) sugerindo que antes do advento da democracia na Sicília, por volta do ano de 476 a.C, Córax foi um orador político "a serviço do tirano" (Hiéron), e, que, com a revolução popular que destituiu a tirania, Córax passaria a desenvolver técnicas retóricas, específicas, voltadas para os grandes tribunais.

Em seu texto *Who was Córax* (1991: 81-82) Thomas Cole diz que Píndaro chamava ironicamente Simônides e Baquílides de "corvos", a fim de rebaixá-los enquanto poetas, uma vez que, na visão de Píndaro, ambos apenas grasnavam tal como faziam os corvos, tendo eles simplesmente aprendido a *tékhne* dos poetas sem possuir o dom divino das Musas, que corresponderia ao das águias, uma virtude concedida por Zeus aos poetas. Essa mesma alusão a Píndaro foi feita pelo sofista Elio Aristides, quando, para redarguir ideias de Platão no *Contra Platão em defesa da retórica*,

[367] A respeito da sugestiva referência feita por Píndaro a "*arte dos corvos*", com o intuito de desqualificar os poetas puramente técnicos, não dotados de inspiração divina, cf. em COLE, T (*Who was Córax*. 1991. pg. 81-83).

Aristides adota a imagem do corvo para se referir ao artífice mais limitado que não é possuidor do dom divino.

Citando Píndaro, diz Aristides que (109) [368]:

Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ·
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετον
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον.

Sabio es quien conoce muchas cosas gracias a la naturaleza;
pero quienes han aprendido, fieros
en su charlatanería, como cuervos, graznan en vano
contra el ave divina de Zeus.

Enquanto que, por sua vez, sob a pena de Píndaro (*Olímpicas*, II. 86-89) [369], lê-se que:

σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ·
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὡς ἄκραντα γαρυέτων
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον.

Sábio é o que conhece muitas coisas
graças à natureza;
os que conhecem, entretanto, por aprendizagem, tal como dois selvagens
corvos, grasnam em vão, com língua charlatã,
contra a ave divina de Zeus.

Ao que tudo indica, há uma espécie de jogo de provocações nessa imagem da dupla de corvos que é estabelecida por Píndaro. Jogo esse que parece ter servido para ressaltar algumas polaridades, envolvendo a poesia e a retórica, no sentido de qual seria a [arte] "mais autêntica, ou genuína" estando, na outra ponta, "o que é falso, ou o que é artificial". Sobre isso, na perspectiva de Francisco Adrados (1997: 21) vislumbra-se essa ideia de que os "dois grandes rivais" com os quais a filosofia socrático-platônica viria a lutar eram a poesia e a retórica, duas artes de linguagem, fundamentais e

[368] Trad. de F. Gascó e A. R. de Verger.

[369] Traduzido da tradução de A. Ortega.

indissociáveis, da antiga cultura grega. Artes essas que Platão incessantemente questionava, em face de sua filosofia pretensamente voltada para o verdadeiro e orientada por um modelo ideal de saber.

Seguindo ainda por essa via, cabe lembrar que a dubiedade da figura do corvo (*córax*) também foi explorada com humor por Luciano de Samósata, como foi o caso de um símile que pode ser perfeitamente comparado com o chiste de Sexto Empírico, sobre Córax, tal como esse se encontra no livro *Contra os Retóricos*. Em seu *Pseudologista*, Samósata também joga com o sentido da palavra *córax*, seja por estar aludindo à suposta malícia de certo "corvo", seja por estar, de fato, apontando para o enigmático rétor siciliano Córax, sempre em relação com o seu duplo, isto é, o seu suposto discípulo Tísias. O mote da sátira de Samósata gira em torno de um indivíduo que intenta passar por um rétor rebuscado, um *pseudologista* que usa termos incomuns que eram usados entre os antigos oradores áticos[370].

A passagem que se segue comporta um diálogo desse pretenso rétor (o *pseudologista*) com o seu interlocutor, que é uma espécie de porta-voz de Luciano:

> Ἃ μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς πενίας ἐλαυνόμενος ποιεῖς, Ἀδράστεια φίλη, οὐκ ἄν τινι ὀνειδίσαιμι. συγγνωστὰ γοῦν εἴ τις λιμῷ πιεζόμενος παρακαταθήκας παρ' ἀνδρὸς πολίτου λαβὼν εἶτα ἐπιώρκησεν ἢ μὴν μὴ παρειληφέναι, ἢ εἴ τις ἀναισχύντως αἰτεῖ, μᾶλλον δὲ προσαιτεῖ καὶ λωποδυτεῖ καὶ τελωνεῖ. οὐ δὴ λέγω ταῦτα· φθόνος γὰρ οὐδεὶς ἐξ ἅπαντος ἀμύνεσθαι τὴν ἀπορίαν. ἐκεῖνο δὲ οὐκέτι φορητόν, πένητά σε ὄντα ἐς μόνας τὰς τοιαύτας ἡδονὰς ἐκχεῖν τὰ ἐκ τῆς ἀναισχυντίας περιγιγνόμενα. πλὴν ἕν γέ τι καὶ ἐπαινέσαι μοι δώσεις, πάνυ ἀστείως ὑπὸ σοῦ πεπραγμένον, ὁπότε τοῦ Τισίου τὴν τέχνην οἶσθα ὡς τὸ δυσκόρακος ἔργον αὐτὸς ἐποίησας, ἐξαρπάσας τοῦ ἀνοήτου ἐκείνου πρεσβύτου χρυσοῦς τριάκοντα, ὁ δὲ διὰ τὸν Τισίαν ἀντὶ τοῦ βιβλίου πεντήκοντα καὶ ἑπτακοσίας ἐξέτισε κατασοφισθείς.
>
> O que tu fazes impelido pela miséria, ó propícia Adrastéia (!), eu não o censuraria a ninguém, pois, tais atos são desculpáveis, [por exemplo,] se alguém, pressionado pela fome, recebeu de um seu concidadão dinheiro a

[370] O contexto da narrativa de Luciano é uma ironia com esse indivíduo, um pretenso "*aticista*" que lança mão de palavras raras para tentar mostrar uma erudição e uma cultura que estão para além de sua realidade.

> guardar, e depois jura que não o recebeu, ou se descaradamente reclama, ou melhor, volta a reclamar [o que já recebeu], ou rouba roupa, ou se pratica a agiotagem. Não, não me refiro a esses casos. Realmente, não é de modo nenhum odioso que uma pessoa se defenda da miséria por todos os meios. O que já não se admite é que tu, pobre como és, gastes somente em prazeres aquilo que te advém da tua impudência. Permitir-me-ás, no entanto, que te elogie num caso, que foi muito manhosamente executado por ti, quando tu falsificaste conscientemente, qual obra de um outro Córax [τὸ δυσκόρακος], a *Arte* [*Retórica*] de Tísias, com a qual sacaste trinta estateres de ouro àquele velho estúpido, que, iludido pela menção de Tísias, te pagou pelo livro setecentas e cinquenta dracmas.
>
> (*O Pseudologista*. 30)[371]

Nessa narrativa, vale lembrar que *dyskórakos* pode tanto estar significando "outro Córax", como é o caso na tradução de Maguejo, como pode ter o sentido de "corvo de mau agouro", tal como sugerido na tradução de Botella. Além disso, chama a atenção, nessa passagem, a possibilidade de Samósata estar ironizando o fato de não se ter nenhum registro escrito preservado, de forma direta, sobre as técnicas de linguagem do rétor Córax, sendo somente por intermédio da escrita de Tísias, e, posteriormente, dos de Górgias, que se viria a conhecer a *Arte de Córax*, para usar aqui uma expressão de Aristóteles (*Retórica*. 1402 a 18). E, essa arte desenvolvida em solo siciliano em uma época de conturbada transição de regimes políticos, onde à tirania sucedeu uma democracia, viria a influenciar fortemente os procedimentos orais e escritos usados em antigos tribunais de justiça gregos. Desse modo, não se sabe ao certo se Córax seria uma alcunha de Tísias, ou, pelo contrário, se teria sido Córax um antigo mestre em eloquência – e mentor de Tísias –, tendo Córax, nesse caso, privilegiado a transmissão oral de sua técnica, cabendo a Tísias a disseminação por escrito dessa arte[372].

---

[371] Sobre os possíveis sentidos de δυσκόρακος, cf. a nota nº 384 dessa tradução de Custódio Maguejo.

[372] Nesse sentido, dando crédito ao testemunho de Diógenes Laércio (VIII. 58) é provável que Górgias tenha sido uma espécie de pioneiro, em Atenas, da teorização da retórica enquanto arte, específica e política, da linguagem: "*que Empédocles foi ótimo médico e orador, e que Górgias Leontino homem excelente na retórica e autor de um manual, foi seu discípulo*".

Posto isso, concluímos essa seção observando que quando López Eire sugere (*idem*) que Córax primeiramente teria sido um político de confiança dos tiranos Gélon e Hiéron, e, que, após a queda dessa dinastia tirânica, Córax teria se bandeado para o lado do povo atuando decisivamente nos democráticos processos de restituição de terras anteriormente expropriadas pelos tiranos, Eire parece estar abrindo espaço para que a própria persona de Córax possa ser pensada no contexto de uma ambivalência. Córax teria sido tanto um homem de confiança dos tiranos, como, também, contraditoriamente, um defensor dos interesses fundamentais do povo. Nesse caso, seguindo essa leitura, o que haveria de mais essencial na "Arte do Corvo" seria o fato de que ela poderia ser manejada para qualquer finalidade, isto é, tanto para um lado como para outro, sem uma ética pré-estabelecida, podendo a palavra ser usada como instrumento de dominação e de libertação, algo que, sob a pena de Górgias, aparecerá na definição clássica de que o *lógos*, palavra, linguagem ou discurso, é um grande soberano entre os humanos.

Importa também não esquecermo-nos de que, bem antes da anedota de Sexto Empírico sobre a ambivalência dos argumentos Córax, Aristófanes apresentou ao público ateniense o que pode ser pensado como uma versão mais antiga dessa imagem cômica que Sexto viria a registrar, sobre a ambivalência da linguagem. Trata-se da peça *Nuvens*, tendo Sócrates como personagem e a arte de bem argumentar como um objeto de cobiça. Nessa peça, Aristófanes lança mão da imagem de um cidadão ateniense que busca os supostos conhecimentos retóricos de Sócrates para que esse lhe ensine a usar com destreza tanto os argumentos "justos" como os "injustos". Na verdade, o que o caricato personagem de Aristófanes (Estrepsíades) deseja é que o também personagem Sócrates lhe ensine a defender causas contrárias, pois isso possibilitaria a que ele, Estrepsíades, viesse a conseguir se eximir de pagar as suas dívidas.

Observemos uma passagem desta peça, que é quando Estrepsíades chega à escola de Sócrates, com uma proposta de aprendizado (*Nuvens*. 238-245)[373]:

> {Σω.} ἦλθες δὲ κατὰ τί;
> {Στ.} βουλόμενος μαθεῖν λέγειν ὑπὸ γὰρ τόκων χρήστων τε δυσκολωτάτων ἄγομαι, φέρομαι, τὰ χρήματ' ἐνεχυράζομαι.
> {Σω.} πόθεν δ' ὑπόχρεως σαυτὸν ἔλαθες γενόμενος;
> {Στ.} νόσος μ' ἐπέτριψεν ἱππική, δεινὴ φαγεῖν. ἀλλά με δίδαξον τὸν ἕτερον τοῖν σοῖν λόγοιν, τὸν μηδὲν ἀποδιδόντα. μισθὸν δ' ὅντιν' ἂν πράττῃ μ', ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς.
>
> Sócrates: Vens para quê?
> Estrepsíades: Eu quero aprender a falar. Por causa de juros e de credores intratáveis sou roubado e pilhado; meus bens estão penhorados.
> Sócrates: E como te deixaste endividar sem o perceber?
> Estrepsíades: Uma doença cavalar voraz e terrível me aniquilou. Ensina-me, todavia, um de teus dois argumentos, aquele com o qual nada se paga. Juro pelos deuses que te pagarei o salário que exiges.

A proposta que Estrepsíades faz a Sócrates é a mesma que o anônimo discípulo de Córax faz a esse, quando diz, no *Contra os Retóricos* (97)*,* de Sexto Empírico, que pagará os honorários que ele [Córax] fixar em razão do aprendizado retórico fornecido, o que significa dizer que, se tal como o anônimo da anedota de Sexto, Estrepsíades, de Aristófanes, viesse a aprender com o personagem Sócrates "o outro" argumento, com o qual "nada se paga", então Sócrates certamente teria o mesmo fim do que Córax teve na anedota de Sexto Empírico: ele nada receberia por ter ensinado as minúcias da arte de falar bem, muito embora, na peça, seja o contrário o que ocorra, pois Estrepsíades é que é espoliado por Sócrates, ao longo do aprendizado.

Examinaremos a seguir o *Tratado do não ser,* de Górgias, observando em que aspectos, nesse texto, Górgias apresenta os alicerces de uma teoria da linguagem que, acreditamos, é retomada na analogia do *lógos* com o *phármakon*, no *Elogio de Helena*.

[373] Trad. de J. de Souza Brandão.

## 3- UMA INTRODUÇÃO AO *TRATADO DO NÃO SER*

O *Sobre o não ser*, ou *Tratado do não ser*, é um texto capital para se compreender a importância da linguagem nas perspectivas filosóficas de Górgias Leontino[374]. Na presente leitura privilegiamos a ideia de que na conclusão desse texto Górgias destaca a existência de um hiato praticamente intransponível entre palavras e coisas, sugerindo que a linguagem estaria longe de garantir uma plena transmissão, de uma pessoa a outra, sobre aquilo que subsiste nas coisas[375]; conforme essas coisas são percebidas pelo aparelho sensorial.

Devido a isso, concordando com Barbara Cassin (2005: 53), entendemos que Górgias retoma esse esboço de teoria da linguagem, contido na terceira e conclusiva tese do seu *Tratado do não ser*, para apresentar, no *Elogio de Helena*, uma perspectiva que contempla a "plena soberania" do *lógos*, entendido aqui como linguagem, discurso ou palavra, em todos os espaços de coabitação humana. Parece-me correto notar que, em Górgias, o *lógos* é o que constitui e erige as memórias, individuais e coletivas, fabricando a cultura entre humanos, ao mesmo tempo em que os humanos se encontram imersos, constituídos e atravessados incessantemente por esse *lógos*, linguagem.

Mas, afinal, podemos nos perguntar por que um texto que começa com a proposição de que "nada é", ou de que "nada existe", como é o caso do *Tratado do não ser*, por que esse texto caracterizaria a filosofia de Górgias, diferente de um niilista, um

---

[374] Como lembra Maria Cecília Coelho, são duas as versões que se tem desse texto de Górgias. Uma delas, preservada pelo médico, cético, Sexto Empírico, no seu *Adversus Mathematicus*, e a outra, menor e mais incompleta, a de um autor anônimo, uma versão que nos é conhecida pela abreviatura *M. X.G*: *De Melisso, Xenofanes e Gorgia* (cf. em *Górgias*, *Tratado do não ente – Elogio de Helena*. Trad. de M. C. de Miranda Nogueira Coelho. São Paulo. Cadernos de Tradução nº 4 da USP. 1999, pg. 7).

[375] A expressão usada por Górgias para se referir ao que subsiste nas coisas, isto é, ao "*que subsiste do ser*", é *hypokêimena tá onta* (cf. no *Tratado do não ser.* § 86).

cético[376], como diz Sexto Empírico, ou ainda simplesmente de ser um rétor irônico e totalmente desinteressado por especulações filosóficas consideradas sérias?

No *Tratado*, Górgias parece enfatizar determinados recursos da linguagem que já haviam sido parcialmente explorados no *Poema* de Parmênides (CASSIN. 2005: 21-22), e em especial na proposição de que "o ser é" e de que o "não ser" não é; uma proposição que, no texto, se faz acompanhar da ideia de que só é possível conhecer o "que é", sendo o que "não é" algo da ordem do inefável, do impensável e consequentemente do indizível. Na interpretação de Cassin (*idem*), Górgias cria a sofística com o gesto de produção de uma contraversão do *Poema*, tal como uma paródia[377] que leva às últimas consequências, tanto as proposições de que "o ser é" e de que o "não ser não é", como também a identificação entre "ser" e "pensar", isto é, a proposta de que os humanos só conseguem pensar o "que é". Se, de fato, seguiu Parmênides, Górgias parece ter observado e apontado para os problemas que derivam da flexão do verbo *einai*, quando ele é usado nas funções de predicado e de sujeito, de si mesmo. Desse modo, tanto o "ser é (ser)", como também o "não ser é (não ser)".

Se, por um lado, "ser" e "não ser" são opostos, por outro lado eles não podem ser ao mesmo tempo, sem que isso não implique em dizer que, ou bem nada é, uma vez que tanto "ser" e "não ser" são, ou bem, inversamente, tudo é, pois tanto "ser" e "não ser" são. Na versão parafraseada por Sexto, a que Coelho lembra ser Górgias

[376] Embora tenha qualificado Górgias como um "*dialético puro*", Hegel, no entanto, enfatizava que a filosofia de Górgias permitiu que "*o ceticismo fosse mais aprofundado*", muito embora, diferentemente do que normalmente fizeram os céticos, segundo Hegel, Górgias tenha buscado "*dar prova de suas afirmações*" (cf. em HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. II. Trad. de Wenceslao Roces. México: Ed. Fondo de Cultura Económica. 1995 [1833], p. 34-35)

[377] Cabe não nos esqueceremos do comentário de Aristóteles, em sua *Retórica* (1419 b) de que Górgias dizia ser necessário, nos debates, quebrar a seriedade com a ironia, assim como a ironia deveria ser combatida com a seriedade.

apresentado inicialmente como um lógico[378], é valorizado justamente esse tipo de auto-contradição que conduz a "nada é" e que decorre de que "não ser" não pode servir de sujeito para o verbo "é", devido ao fato de ser, simultaneamente, sujeito de "é" e de "não é" (CASSIN. 2005: 32). Segundo o raciocínio de Górgias, esse impasse se apresenta porque, de acordo com a observância de uma regra de não contradição, ou de identidade, "é perfeitamente absurdo que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo" (*Tratado do não ser*. §67)[379]:

> Cada uma das três teses de Górgias se apresenta, por sua vez, como uma inversão irônica ou grosseira do Parmênides escolar que cada um de nós, de Platão aos nossos dias, teve que memorizar: inicialmente, que há o ser, pois o ser é e o não ser não é; em seguida, que esse ser é por essência cognoscível, já que ser e pensar são a mesma coisa; por meio disso a filosofia, e mais especificamente essa filosofia primeira que foi denominada de metafísica, pôde se engajar muito naturalmente em seu caminho – conhecer o ser enquanto ser – e se cunhou em doutrinas, discípulos e escolas, Ser, conhecer, transmitir: não é, não é cognoscível, não é transmissível.
>
> (*ibidem*, p. 17)

Analisando a face parodística do *Tratado*, Cassin compreende que Górgias mostra que, de certo modo, o *Poema* de Parmênides "já é um eficaz discurso sofístico" (*ibidem*, p. 18), e que a sofística, acusada de se orientar para a fabricação do *psêudos*, de mundos fictícios por intermédio da linguagem, se constitui, de fato, como "outra espécie de poesia", uma espécie de produção discursiva que visa puxar um véu que encobre a complexa estrutura da linguagem humana e consequentemente revela a eficácia da palavra; enfim. Talvez seja o caso de se pensar seriamente se Górgias não teria apontado nem mais, nem menos, para a limitação da linguagem, do que para a sua especificidade e para a plenitude da sua potência. Sendo assim, no *Tratado do não ser*, é

[378] Cf. na tradução de Maria Cecília Coelho (*Tratado do não ente*. 1999. pg. 9). Como aponta Coelho, Górgias é apresentado por Sexto Empírico como um filósofo e não como um rétor, sofista, no sentido pejorativo com que Platão caracterizou Górgias em seus dramas.

[379] Coelho também observa a presença dessa regra, contida na primeira parte do *Tratado*, uma regra que posteriormente foi definida por Aristóteles como um princípio regulador de toda epistemologia: o princípio de não contradição, ou, de identidade (2010. pg. 37).

possível entender que Górgias estivesse mais interessado em apontar para a ambiguidade, tanto sintática como homonímica, do verbo ser, articulado em flexões – ambiguidade essa que não seria exatamente nem uma falha, nem um acaso, como propõe Cassin (*ibidem*, p. 22) – do que estaria interessado simplesmente em demolir toda e qualquer possibilidade lógica de predicação fundamentada nesse verbo. Essa interpretação, que recepciona o maior interesse na potência e na especificidade dos discursos, considera a ideia de que Górgias não teria como finalidade somente negar a ontologia presente nas proposições do *Poema*, mas, sim, para além disso, afirmar a soberania das práticas discursivas, mostrando, pela via dos equívocos da língua, de que modo o "ser" é, sob certos aspectos, um efeito do dizer o ser (*ibidem*, p. 36).

Parece-me ser por essa via que Pierre Aubenque diz (2012: 103) não crer "na inconsequência" que significaria ter Górgias desejado de fato "solapar o terreno sobre o qual fundou a sua carreira de orador e de sofista", desqualificando a linguagem, mas sim, "e tão-somente", ter desejado demonstrar a especificidade do domínio da palavra, que "é o das relações humanas", "e não exatamente o da comunicação do ser". E vale destacar que ao sublinhar um Górgias que seria mais rétor e sofista, do que filósofo, a observação de Aubenque pode dar a impressão de carregar traços de certa resistência presente em toda uma tradição – ou tradições – de leitores de Platão e de Aristóteles. Resistência essa que se traduziria na concepção de que Górgias teria se notabilizado pela ocupação itinerante de sofista, ensinando em troca de pagamento, distanciando-se da filosofia devido ao fato de que as suas preocupações com questões concernentes a linguagem eram tão ou mais importantes do que problemas puramente epistemológicos, de sua época.

Assim, antes de se examinar aspectos das teses do *Tratado*, buscando dar ênfase a terceira e conclusiva tese, tese essa que acredito ser retomada por Górgias no *Elogio de Helena*, é interessante que se observe algumas questões.

Ao analisar as relações entre o *Tratado do não ser* e o *Elogio de Helena*, Coelho (2010: 31) aponta para um problema que diz respeito à recepção das ideias de Górgias. Primeiramente, ela nos chama a atenção sobre um silêncio de Aristóteles especificamente em relação às teses de Górgias que são apresentadas no *Tratado do não ser*. É este, de fato, um silêncio bastante enigmático, ainda mais considerando que, no decorrer de toda análise sobre os "princípios e causas do ser", que é desenvolvida no livro I da *Metafísica*, Aristóteles cita Parmênides, cita Melisso e também Xenófanes (*Metafísica*. 968 b 25) [380], isto é, Aristóteles menciona os três pensadores italianos a cujas ideias Górgias, de certo modo, faz referência no *Tratado do não ser*. Além disso, também na *Metafísica* (1062 b 13-16), ao censurar Protágoras por "sofisticamente" pensar que "a mesma coisa é e não é", uma afirmação bastante parecida com a que é desenvolvida no decorrer do *Tratado*, Aristóteles silencia sobre Górgias, passando ao largo de confrontar perspectivas com o texto gorgiano. A essa primeira observação de Coelho, acrescentamos a de que o enigmático silêncio de Aristóteles, em relação à ausência de referências diretas a Górgias, na *Metafísica*, se intensifica, à medida que, analisando paralogismos na *Retórica* (1402 a), lugar esse que não deixa de ser um "território" teórico ao qual Górgias foi relegado, Aristóteles diz que, "tal como na erística, do fato de se poder considerar uma coisa absolutamente e não absolutamente,

[380] Nessa passagem Aristóteles chega a propor que se deixe de lado Xenófanes e Melisso, por considerar "*as suas concepções grosseiras*" se elas forem comparadas com as de Parmênides que, "*ao contrário dos outros dois pensadores italianos, parece raciocinar com mais perspicácia sobre as questões do "ser*". Trad. de Giovanni Reale.

mas só em relação a uma coisa, resulta um *enthyméma* [silogismo aparente]" [381]. Na sequência, Aristóteles continua, dizendo que, "na dialética, afirmar que o não ser existe, porque o não ser é não ser; e que o desconhecido é objeto de conhecimento, porque o incognoscível, enquanto incognoscível, constitui objeto de conhecimento científico", sugerindo ainda que, "também na retórica há um *enthyméma* aparente do não absolutamente esperado [*eikós*], mas, sim, do esperado [*eikós*] em relação a algo". Ora, como se não bastasse abordar a especulação formal sobre ser e não ser como um exercício erístico, ou dialético, sem aludir ao *Tratado* de Górgias[382], imediatamente após essa aludida passagem, Aristóteles passará a examinar o núcleo dos argumentos de *eikós*, mais precisamente a chamada *Arte de Córax*, que o próprio Platão, no *Fedro*, alinhou diretamente às práticas discursivas de Górgias e Tísias, o que não deixa de ser uma notável coincidência.

O segundo fato interessante, apontado por Coelho (*ibidem*, p. 33-34), se refere a que Sexto Empírico, ocupando o posto de uma das principais fontes da preservação textual dos pensamentos de Górgias, tenha colocado o *Tratado do não ser* no primeiro volume do *Contra os Lógicos*[383]*,* livro esse que se encontra na obra intitulada *Contra os Dogmáticos*. Ora, chama a atenção que um filósofo cético, também médico, preocupado com questões que se referem aos critérios de aferição da verdade em diversos campos de saber, tenha classificado o texto de Górgias dentro de um compêndio de Lógica que tinha como um dos principais objetivos (senão mesmo o principal) a refutação das

[381] Observar aqui que esse termo, antes do sentido que lhe dá Aristóteles, é amplamente utilizado por Alcidamante de Eleia, no Sobre *os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*).

[382] Cabe lembrar que, em *Antidosis* (268), Isócrates cita Górgias, ao lado de Parmênides, Empédocles, Alcmeon e Melisso, como exemplos de "*antigos sofistas*" que especularam sobre a unidade ou multiplicidade dos seres, o que reforça a hipótese de que Górgias tenha sido propositalmente enfatizado, na escrita aristotélica, somente como um rétor possuidor de um estilo poético.

[383] Maria Cecília Coelho alerta para o fato de que o *Adversus Mathematicus* se refere aos Gramáticos, Rétores, Geômetras, Aritméticos, Astrólogos e Músicos. Habitualmente os dois volumes de *Contra os Lógicos* são chamados *Adversus Mathematicus* VI e VII.

grandes doutrinas filosóficas, estando entre elas, enquanto disciplinas, além da própria Lógica, também a Física e a Ética. Uma vez colocada essa interrogação, e ao se analisar de perto outro texto de Sexto Empírico, denominado *Contra os Retóricos* (2-3), que é onde, teoricamente pelo menos, deveriam constar referências às práticas discursivas de Górgias, práticas essas humoradamente questionadas por Platão, no drama *Górgias*; encontra-se, logo no início do texto, o seguinte:

> Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ Γοργίᾳ κατὰ διοριστικὴν ἔφοδον τοιοῦτον ἔοικεν ἐξ ἐπισυνθέσεως ὅρον τῆς ῥητορικῆς ἀποδιδόναι ‘ῥητορική ἐστι πειθοῦς δημιουργὸς διὰ λόγων, ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις τὸ κῦρος ἔχουσα, πειστική, οὐ διδασκαλική’, τὸ μὲν ‘διὰ λόγων’ προστιθεὶς τάχα παρόσον πολλά ἐστι τὰ πειθὼ τοῖς ἀνθρώποις ἐνεργαζόμενα χωρὶς λόγου, καθάπερ πλοῦτος καὶ δόξα καὶ ἡδονὴ καὶ κάλλος.
>
> (2) Ora, Platão no *Górgias*, usando o método da definição, parece oferecer uma definição composta da Retórica como a que se segue: “A Retórica é a criadora da persuasão por meio das palavras, tendo sua eficácia nas próprias palavras, sendo persuasiva, e não instrutiva”, acrescentando o “por meio das palavras” provavelmente porque há muitas coisas que efetuam no homem a persuasão sem discurso, tais como riqueza, glória, prazer e beleza[384].

O nome de Górgias é aqui citado por Sexto em uma referência direta ao drama *Górgias*, de Platão, onde é representado o fictício encontro entre Sócrates e o sofista leontino, e não em referência aos próprios textos de Górgias, digamos, considerados pejorativamente “retóricos” (*Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*), onde se podem buscar as referências feitas por ele mesmo à potência ou às qualidades das linguagens escrita e falada. Assim, é a definição platônica de retórica, como produtora de persuasão e do modo como ela é definida no drama *Górgias*, a que Sexto insere no início do seu *Contra os Retóricos*. O estranhamento se mantém se forem observadas mais duas passagens, desse mesmo texto de Sexto Empírico, nas quais ocorrem alusões à personagem Helena, heroína do *Elogio*, e às qualidades da linguagem associada à potência da droga. Na primeira alusão, feita imediatamente após a referência a uma

[384] Trad. de R. Huguenin e R. Pinto de Brito.

definição de retórica, por Platão, Sexto Empírico alude à beleza, no caso, a de Helena, como uma das fontes de persuasão entre os homens, uma vez que "os anciãos do povo, em Homero, apesar de envolvidos com a guerra e inteiramente alheios a Helena como causa das suas desventuras, ainda assim são persuadidos por sua beleza" (*ibidem*, 3).

A segunda referência ocorre quando, aludindo aos benefícios da retórica, Sexto diz que:

> καθὸ γὰρ φαρμάκων διαφόρων ὄντων, καὶ τῶν μὲν θανασίμων τῶν δὲ σωτηρίων, ἡ μὲν ἐν τοῖς θανασίμοις ἕξις καταγιγνομένη οὔτε τέχνη τίς ἐστιν οὔτε ἰατρική, ἡ δὲ περὶ τὰ σωτήρια καὶ τέχνη καὶ βιωφελής, οὕτω καὶ λόγων τῶν μὲν συμφερόντων τῶν δὲ βλαπτικῶν ὄντων, εἰ μὴ περὶ τοὺς συμφέροντάς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἀλλὰ τοὺς βλαβερούς, πρὸς τῷ μὴ εἶναι τέχνη ἔτι καὶ κακοτεχνία γενήσεται. παρεστήσαμεν δέ γε πρότερον ὅτι βλαπτικωτάτοις ἐνυποδύεται λόγοις.
>
> Assim como no caso das drogas (*kató gár phármakon*), que diferem em qualidade, sendo algumas mortais e outras salutares, a habilidade que se ocupa da mortal não é nem a arte da Medicina e tampouco qualquer outra arte, ao passo que aquela que lida com as drogas salutares é tanto uma arte quanto também algo útil para a vida; assim também é no caso dos discursos, dentre os quais alguns são benéficos e outros prejudiciais.
>
> (*Contra os Retóricos*. [49])[385]

Ao se proceder à leitura dessa passagem, relacionando-a com a anterior, que diz respeito à persuasiva beleza de Helena, não há como não se fazer uma associação com o *Elogio de Helena* de Górgias assim como com a sua analogia da palavra com o *phármakon*. E, com isso, creio que salta aos olhos que certos silêncios, nas escritas tanto de Platão como de Aristóteles, parecem completar caracterizações que ambos fizeram, com suas respectivas diferenças, da sofística e da retórica enquanto *práxis* e campos de saber que seriam rivais e distintos da filosofia. É como se uma antiga polissemia[386] que vigorou em relação a uma certa definição de "sofista" – algo ainda

[385] Trad. de R. Huguenin e R. Pinto de Brito.

[386] Cf. em Isócrates, no seu *Elogio de Helena* (§3) [também em *Antidosis*; §268], quando ele classifica como sofistas, não somente o seu mestre, Górgias, como também Parmênides, Melisso e Zenão, além de

presente na aproximação de filósofos pré-socráticos e sofistas, sob a pena de Aristófanes[387] – tivesse sofrido uma espécie de apagamento. Primeiramente em Platão, que os alinhou ao *psêudos* e ao "nada", com uma caricata relativização banal do não ser. E, depois, em Aristóteles (*Retórica*. 1354 a), que, concedendo a esses sofistas uma parcela da dignidade que lhes fora negada por Platão, o que se traduziu em chamá-los também dialéticos – enquanto contraparte dos retóricos[388] – acabaria por colocá-los no rol dos alheios à moral, à medida que, para Aristóteles, muitos desses itinerantes retinham propositalmente saberes os quais haviam se comprometido a ensinar, sendo, no entanto, muito bem pagos para isso. Essa é uma leitura possível para se compreender o porquê de, nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles construir uma analogia entre sofistas, como Górgias, com artífices na produção de sapatos, que, "ao invés de ensinarem a seus discípulos a arte de fazer sapatos, simplesmente fornecem alguns pares prontos, para que seus discípulos os utilizem". No caso, a possibilidade de estar sendo feita alusão ao ato de se reter conhecimentos é reforçada por uma observação de Isócrates, quando, no *Contra os Sofistas* (§17), criticando a postura de diversos sofistas que lhe eram rivais, Isócrates diz que "os mestres devem saber explicar do melhor modo possível, não omitindo nada do que deve ser ensinado" [389].

---

Empédocles e Alcmeon, que são omitidos na edição de Diels, conforme lembra Maria Cecília Coelho (cf. a nota nº 1 da sua tradução do *Tratado do não ente*).

[387] Cf. em Maria Cecília Coelho (2010. p. 31).

[388] Onde diz que "*a retórica é uma contrapartida* [*antístrofe*] *da dialética*".

[389] Trad. de J. M. Guzmán Hermida.

## 3.1- Sobre o *Tratado do não ser* e o recuo de pensamento

O *Tratado do não ser* é estruturado em uma sequência de três teses que se apresentam sob a forma de recuo de pensamento. As teses, em sequência, são assim formuladas, ligadas por condicionais: "Nada é"; mas se "é" é incognoscível; mas se "é" e se é cognoscível", é incomunicável (*De Melisso Xenofanes e Gorgia* [1])"[390].

Essa estrutura de recuo de ideias apresentada no *Tratado do não ser* é uma espécie de exposição argumentativa peculiar a Górgias, um tipo de auto-refutação dialética com a qual esse siciliano constrói e desfaz, paulatinamente e parcialmente, as suas ideias. Lembramos que Górgias utiliza um procedimento bastante similar, na *Defesa de Palamedes,* onde modifica gradativamente os argumentos do herói grego, diante do júri fictício, de uma posição inicial de negação da autoria do crime do qual ele estava sendo acusado, para um minucioso exame do porquê, caso ele quisesse ou caso ele tivesse tido a oportunidade de cometê-lo, ele não o faria. E uma vez não fazendo, ninguém poderia comunicar a outrem sobre aquilo que não existiu e não existe. Cabe ressaltar que, tal como ocorre na conclusão do *Tratado do não ser*, na *Defesa de Palamedes* Górgias também coloca em evidência o problema que se refere ao que a linguagem humana pode comunicar, o que ocorre quando, falando por Palamedes, em primeira pessoa, Górgias se pronuncia para o júri fictício dizendo que (§35): "Se, mediante os discursos fosse possível tornar pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, a verdade dos fatos, seria fácil a sentença, logo após o que foi dito."

[390] Cf. *Tratado do não ser*. §65.

No *Tratado*, Górgias manuseia as flexões do verbo "ser" na medida em que vai gradativamente recuando, da absoluta negação inicial, de que nada existe, ou que nada é – uma negação que se for levada a termo diz, inclusive, que nem ele, nem os ouvintes e leitores, assim como o próprio texto também não existe – para conduzir o leitor ao que provavelmente é a sua grande questão referente à linguagem.

Como já mencionado anteriormente, a primeira tese, de que "nada é", se presta a evidenciar contradições lógicas decorrentes do jogo de predicações do "ser" com ele mesmo; nas funções de sujeito e predicado. Ora, se não se pode afirmar que, como propõe o *Poema* de Parmênides, somente o "ser" seja, considerando-se que "não ser" também é [não ser], a primeira conclusão permite se pensar que: ou bem nada é, ou bem tudo é; considerando-se "ser" e "não ser" como opostos e, por isso mesmo, sendo absurdo conceber que eles fossem ao mesmo tempo (*Tratado do não ser*. §67).

Daí Górgias começa uma série de alusões às abstrações acerca do "ser" que se referem a espaço [localização e limite], matéria [corpo], movimento [continuidade e fração] e quantidade [uno e múltiplo], propondo que para se conceber o "ser" ele só pode ser gerado, eterno, ou ambos; gerado e eterno (§68). Respeitando-se então a regra anteriormente aludida, da identidade (§67), excluída a hipótese de que o "ser" fosse, simultaneamente, gerado e eterno (§72). A primeira tese percorre a seguinte sequência de abstrações, onde se propõe que: se o "ser" for eterno ele não pode ser gerado, e de acordo com o pensamento atribuído a Melisso de Samos (*De M. X. G.* [6] 20)[391], sendo eterno ele não poderia ter começo; sendo nesse caso ilimitado. E o "ilimitado não poderia jamais ser" (*idem*), nem ele mesmo, e nem outro [que não ele], uma vez que, assim, ele seria dois ou até mais de dois. Vê-se aqui que, de acordo com o pensamento atribuído a Zenão de Eleia (*idem*), o ilimitado não pode estar em parte alguma, isto é,

[391] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

ele não se localiza em lugar algum, daí decorrendo a ideia de que ele, ilimitado [eterno] "nada é".

No caso do "ser" ser gerado (*Tratado do não ser*. §71) ele não poderá ser eterno, novamente aqui devido ao impasse da não contradição, ou identidade (§67). Enquanto o que é gerado, ou bem será gerado a partir de um "ser" [que o gera] ou bem será gerado a partir de um "não ser". Se for de um "ser" que o gera então será incorreta a hipótese de que seja gerado, porque se é "ser" significa que "já é ser", não podendo "vir a ser" de outro que o gera. A hipótese de que o "ser" seja gerado a partir do "não ser" é também recusada por Górgias, considerando-se que "não ser", não sendo, nada pode gerar, uma vez que se admita que somente aquilo que participa do real é que tem capacidade para dar causa a alguma coisa, que aí, sim, "venha a ser". Vale ressaltar, que nessa passagem, e mais claramente observada na versão de Sexto Empírico (§71), Górgias insere em sua argumentação a ideia de que, para a geração de algo, é necessário que aquilo que gera participe da realidade: "o que engendra algo tem forçosamente necessidade de participar da sua existência", na versão de Sexto Empírico [392]. Desse modo, a ideia que vincula geração e realidade, usada nesse momento para argumentar que "nada é", é importante, para reforçar, em acordo com os recuos das teses posteriores, que o *Tratado* possa, de fato, não ter como finalidade última a negação do real, e nem a negação de conhecimento do real. A tendência cética de Sexto parece valorizar o questionamento gorgiano sobre a validade dos critérios utilizados nos processos de conhecimento e de transmissão de conhecimento, acerca da realidade, deixando em segundo plano a ênfase no jogo de linguagem produzido por Górgias. Diferentemente, ao se seguir a hipótese de Cassin, de que o *Tratado do não ser* tenha

[392] Trad. de M. J. de Sousa Barbosa e I. L. de Ornellas e Castro.

um caráter de paródia do *Poema* de Parmênides, pode-se interpretar que, na verdade, a maior preocupação de Górgias seria com a potência e o alcance da linguagem humana.

Passando-se à hipótese do "ser", pensado como unidade ou como multiplicidade, vê-se que: se o "ser" for quantidade ele não poderá ser "um" (§73), pois nesse caso ele poderia ser dividido. E se o "ser" for pensado como continuidade, também não será "um", pois a continuidade é passível de ser fracionado; o que desemboca novamente no problema da operação de divisão. Se o "ser" for corpo, também não poderia ser "um", pois o corpo tem três dimensões, a saber: altura, largura e profundidade. E, se o "ser" fosse grandeza, também não poderia ser "um", considerando-se que grandeza pressupõe possibilidade de divisão. A hipótese do "ser" ser múltiplo também é negada, devido agora ao fato de que o múltiplo é plural de um, e como anteriormente Górgias mostrou que o "ser" não pode ser "um", se deduz que não poder ser uma multiplicação de "um" (§74). Se, nesse primeiro momento do *Tratado*, Górgias cuida de mostrar as consequências de se levar a termo o *Poema*, consequências essas que culminam na primeira tese de que "nada é", em um segundo momento Górgias recua, concebendo que as coisas sejam.

Assim, com uma sutil modificação no seu próprio discurso, Górgias modifica a proposição a respeito do "ser", que na primeira tese é negado, para que [podendo "ser" na segunda tese] a interdição recaia não mais sobre o "ser", mas, sim, sobre a impossibilidade de se conhecer o "ser". Em outras palavras, de "não é" passa a "se é", mas sem poder ser conhecido. É como se Górgias produzisse uma espécie de realinhamento no traçado do seu discurso inicial, de um modo tal que nessa estrutura de recuo de pensamento, operando com uma concessão conceitual, a sua construção hipotética deslizasse do "não ser", proposto primeiramente, para a possibilidade do "ser", colocada na segunda tese. Desse modo, na argumentação, o que antes não era

admitido como ser, passa a ser, no exato momento em que Górgias desloca – e assim modifica – os conteúdos da primeira para a segunda tese. É nesse segundo momento que Górgias questionará o alinhamento que normalmente se compreende que o *Poema* de Parmênides faz, entre "ser" e "pensar", alinhamento esse que implica na proposição de que só se pode pensar [e consequentemente dizer] o "que é" (CASSIN. 2005: 25): "é preciso que o representado seja" (*De M. X. G.* [9]) [393]e inversamente que o que "não é" não possa ser representado. Seguindo o raciocínio contido no texto de Parmênides, Górgias irá propor que, uma vez que só se possa pensar aquilo que "é", sendo, portanto, impossível se pensar aquilo que "não é", então, isso significa dizer que "é a mesma coisa pensar e ser" [*tò gàr autò noêin estín te kaì êinai*][394], ou mais precisamente, como propõe Cassin (*ibidem*, p. 37), para que não se introduza aqui um "anacronismo cartesiano": "é" o mesmo ser objeto do pensamento e ser. É importante que se note que o que é assinalado por Górgias não é a própria existência alinhada ao sujeito pensante, do modo como ocorre na posterior filosofia cartesiana, mas, sim o alinhamento do conteúdo ideativo, isto é, o pensamento com o "ser", ou, dizendo de outro modo, as coisas, porque são pensadas, enquanto objetos do pensamento e não o homem como objeto de pensamento de si mesmo questionando a sua própria existência.

Diante disso, percebe-se uma possível sutileza de Górgias, uma vez que, de acordo com o que se depreende do poema ontológico, a fronteira entre o que existe na realidade e o que é ficção, ou entre aquilo que se pensa, mas que não se encontra, de fato, na realidade, se apaga; cai [através do discurso] a linha imaginária que supostamente garantia em última instância uma diferenciação entre o que "é" e o que "não é". Coincidindo com uma observação de Aristóteles, a respeito de seu estilo

[393] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[394] Cf. em DK 3 B.

argumentativo (*Retórica*. 1419 b), Górgias usa, com humor, um exemplo de carroças correndo sobre as águas, que, pelo simples fato de poder ser enunciado e pensado, deveria necessariamente existir (§82). O que Górgias parece propor é que os pensamentos não devem ser considerados entes (§78), enquanto pensamentos. Pois, na medida em que se considerar que os pensamentos são entes passa a ser logicamente necessário se conceber que todo o conteúdo do que é pensado, por correspondência, exista necessariamente (§79), enquanto ente. Assim também, tanto Pégaso, Quimera, Sila, os Hipocentauros e as Górgonas deveriam necessariamente existir, mesmo na qualidade de "não entes", isto é, mesmo na qualidade de seres míticos que não tem comprovada existência concreta no real; estes seres então deveriam existir, uma vez que eles podem ser pensados por qualquer humano (§80). Cabe aqui ressaltar que, na perspectiva de Cassin, a versão do *Tratado* preservada por Sexto Empírico valoriza mais a ideia de que o ente não pode ser pensado e não o seu contrário, isto é, de que tudo o que é pensado pode ser. Trata-se de uma leitura peculiar, a de Sexto Empírico, que, como já vimos anteriormente, se alinha com os interesses da sua filosofia cética, a saber, a de questionar os critérios com os quais os humanos buscam certificar-se da existência das coisas e da produção de conceitos reputados dogmaticamente como verdadeiros.

É a partir desse ponto que se delineará a tese conclusiva de Górgias, no *Tratado do não ser*. Trata-se de uma tese que acreditamos ser a mais importante para se poder perceber o pensamento de Górgias sobre o alcance da potência da linguagem humana, do modo como ele irá abordar no *Elogio de Helena*, que é onde Górgias desenvolve a ideia de ser, a linguagem, uma potente e soberana droga para os psiquismos.

A relação da fala com as nossas percepções sensoriais é apontada por Górgias (§83) de um modo tal que ele parece pretender tanto acentuar como criar uma fronteira entre o campo da percepção e o campo da enunciação daquilo que é percebido. Górgias propõe que, ainda que os humanos apreendam ou assimilem mentalmente algo que ocorreu consigo, as suas falas, ou discursos, não corresponderão a uma transmissão integral e completa desse conteúdo ideativo, de uma pessoa para outra pessoa. Se for um fato, seguindo essa leitura da linha de raciocínio gorgiana, que os humanos consideram verdade que "há seres visíveis e audíveis" no mundo (*idem*) e que esses seres que existem são perceptíveis a todo o aparato sensível, como poderiam então, os humanos, comunicar entre si, através da linguagem, esses seres em sua plenitude, uma vez que as percepções do som e da visão são inteiramente diferentes e pertencem a modalidades sensoriais distintas que apreendem, cada qual ao seu próprio modo, acerca daquilo que elas percebem?

Em outras palavras, Górgias aponta e destaca o fato de que os seres visíveis e audíveis, que são captados pela percepção, são referentes a modalidades sensoriais humanas distintas. Um exemplo, que pode ser aqui por nós pensado, a título de ilustração, mas que não é textualmente apontado por Górgias no *Tratado do não ser*, é o exemplo pensado em relação às dimensões de um ente material. Pensemos no caso da audição. Embora se possa associar as palavras com as percepções que se referem à afecção causada por um objeto qualquer, afecção essa que, ela mesma, provoca uma nomeação desse objeto, a audição – e, portanto a fala do que se irá ouvir – não contempla por si só, com plena exatidão, as dimensões de altura, de profundidade, de comprimento, de textura, do modo exato como ocorre, por exemplo, com as

experiências sensoriais (*aisthetá*)[395] possibilitadas pelos múltiplos ângulos de visão, de um objeto, ou pela experimentação proporcionada pelo tato. Isso diferencia o conhecer por ver do por ouvir dizer, que é quando uma transmissão de conhecimento se dá somente por intermédio das palavras.

Seguindo adiante, a essa passagem que comentamos (§83), onde Górgias apresenta o que consideramos aqui ser uma espécie de teoria da linguagem – muito mais do que uma negação da possibilidade de se conhecer ou saber acerca das coisas que compõem a realidade[396]– podemos observar os dois fundamentais parágrafos nos quais sua argumentação aponta para uma inusitada inversão do movimento de nomeação das coisas. Nesses, Górgias propõe que a linguagem é fruto de uma fabricação humana. Segundo Górgias, ela, linguagem, é efeito das afecções, isto é, a fabricação das palavras seria provocada pelas incessantes marcas que os objetos e os fenômenos exteriores produzem no aparato sensível humano; e, portanto na memória. Sob essa perspectiva de Górgias, não é o humano que diz o que são as coisas externas, por exemplo, mas, sim, as coisas externas é que fazem com que o humano fale e emita as palavras que estarão relacionadas às percepções causadas, o que não corresponde, em última instância, a uma coisa em si mesma e nela mesma.

Observemos essa passagem, para poder ler, desse modo, o que Górgias sugere:

> (84) ὧι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὂν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος· (85) μὴ ὢν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθείη ἑτέρωι. ὅ γε μὴν

[395] A esse termo e seu respectivo conceito, corresponde uma profícua tradição filosófica ligada à ideia de *dôxa*. Cf. em Platão, no *Teeteto* (156 c – 182 b- 184 d – 202 b6), na *República* (507 c) e no *Timeu* (28 b – 65 a –), assim como Aristóteles (*De Anima* 417 b – 418 a).

[396] Cumpre lembrar que é um fato que no *Tratado do não ser* (§87) Górgias teoriza sobre os critérios de verdade usados por humanos questionando-os e mostrando o quanto que esses critérios são insuficientes para se garantir conhecimentos cabais acerca do real.

> λόγος,φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται,τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.
>
> (§84) Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser, mas, sim, a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. (§85) E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem. A palavra, diz ele, forma-se a partir do reflexo exterior dos objetos em nós, ou seja, dos objetos sensíveis. Na verdade, a partir do encontro do sabor, origina-se em nós a palavra produzida de acordo com a qualidade daquele, e também a partir da impressão da cor nasce a palavra conforme a essa cor. E se é assim, a palavra não é expressão do objeto exterior, mas é o objeto exterior que se torna revelador da palavra[397].

Já no início do parágrafo, Górgias não nega – em absoluto – que as palavras têm como função identificar as coisas. O que Górgias parece propor é que o "ser subsiste exteriormente" e que essa existência exterior não implica a possibilidade de uma transformação, isto é, de uma transformação das coisas em palavras. Porém, as palavras não são exatamente nem aquilo que se vê e nem são o "ser" das coisas vistas. Sendo interessante notar que Górgias parece admitir aqui que a palavra possa ter uma existência própria (§86), destacada das coisas, mas que não há uma adequação perfeita entre as coisas que existem – e que nos afeccionam – e as palavras que decorrem do nosso contato com essas coisas. Esse momento é fundamental, sob o nosso ponto de vista, para compreender a estrutura de recuo de pensamento que é própria ao estilo de Górgias. Acreditamos ser essa estrutura de recuo mais um indício que permite ligar Gorgias a Córax e a Tísias[398], os expoentes da escola retórica siciliana à qual pertencia

[397] Trad. de M. J. Sousa Barbosa e I. L. de Ornellas e Castro.

[398] Lembrando que, segundo uma tradição, ou tradições, transmitida por Diodoro da Sicília (XII, 53, 1 ss), Pausânias (VI, 17, 7 ss), Quintiliano (III, 1, 8 ss) e outros, aproximadamente em 427 a.C Górgias chegou a Atenas acompanhado de Tísias em uma missão diplomática. Platão se refere a essa embaixada diplomática, de caráter militar, da qual Górgias fez parte, no diálogo *Hípias Maior* (282 b-c).

Górgias, com o importante detalhe de que ao mostrar suas teses em sequência, no *Tratado*, Górgias apresenta traços de uma arte nativa dos antigos tribunais – o recuo de pensamento –, técnica essa pautada pelo princípio lógico da identidade (*Defesa de Palamedes*. §25), ou, se assim preferirmos, da não contradição.

A estrutura de recuo das três teses de Górgias se apresenta como um tipo de auto-refutação, dialética[399], que conclui com o pensamento de que as coisas podem ser, sim, assim como elas também podem ser conhecidas. Mas, em contrapartida, o campo da palavra não seria exatamente o campo da comunicação plena do que subsiste dessas coisas, de uma pessoa para outra, mas, talvez, seja o campo em que se compartilham as percepções, via linguagem.

Na versão do *De M.X.G* é ressaltada essa complexa relação, que parece ser proposta por Górgias, isto é, a relação da linguagem humana com as afecções decorrentes do contato com algo. Pois, afinal como poderíamos ter uma noção precisa a respeito de algo que nos fosse inteiramente desconhecido, a partir unicamente dos sons, que são apreendidos somente pelos ouvidos?

Assim, podemos pensar que, estaria Górgias propondo que aquilo que humanos comunicam, de fato, são as suas percepções? E que essas percepções, embora possam se referir a uma mesma coisa que as produz, não são elas mesmas as mesmas percepções, devido ao fato de que nenhum indivíduo partilha exatamente, e absolutamente, o que outro indivíduo sente, pensa e percebe, em determinado tempo e espaço?

As palavras dizem as palavras, e não exatamente as coisas em si mesmas, do modo como elas são, parece ser esse um dos problemas ontológicos que desembocam na questão da linguagem, e que são precisamente apontados por Górgias, cabendo

[399] Cabe aqui lembrarmos a já comentada observação de Hegel, sobre esse aspecto, quando Hegel entende que, no *Tratado*, Górgias desenvolve um estilo de "*dialética que se move dentro do marco dos conceitos*" (cf. em HEGEL. 1995 [1833], pg. 35).

lembrar que essa ideia, destacada por Górgias, de que cada órgão sensorial percebe as coisas ao seu próprio modo, é uma ideia que aparece associada à filosofia de Empédocles[400]. E essa perspectiva de Empédocles, diretamente relacionada a Górgias, é referida por Platão, como se pode ler no diálogo *Mênon* (76 c-d), quando Platão dramatiza o personagem Sócrates buscando definir para Mênon (um discípulo de Górgias) o que seria, sob seu ponto de vista, o conceito de uma figura geométrica. Nessa passagem, Sócrates cita a teoria dos eflúvios, que emanam da superfície porosa dos objetos e que causam, assim, a percepção da cor, do modo como os homens percebem; uma teoria que está presente nos parágrafos finais do *Tratado do não ser*[401]:

> {Σω.} Βούλει οὖν σοι κατὰ Γοργίαν ἀποκρίνωμαι, ᾗ ἂν σὺ μάλιστα ἀκολουθήσαις;
> {ΜΕΝ.} Βούλομαι· πῶς γὰρ οὔ;
> {Σω.} Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα;
> {ΜΕΝ.} Σφόδρα γε.
> {Σω.} Καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται;
> {ΜΕΝ.} Πάνυ γε.
> {Σω.} Καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι;
> {ΜΕΝ.} Ἔστι ταῦτα.
> {Σω.} Οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖς τι;
> {ΜΕΝ.} Ἔγωγε.
> {Σω.} Ἐκ τούτων δὴ "σύνες ὅ τοι λέγω," ἔφη Πίνδαρος. ἔστιν γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.
>
> Sócrates: Queres, pois, que eu te responda à maneira de Górgias, por onde me possas seguir melhor?
> Mênon: Quero, como não?

[400] Cf. em DK B3; B90; B109; A86; A88: A89 e A92.

[401] Sobre a presença da tese empedocliana dos eflúvios, na escrita de Górgias, vale lembrar uma observação de Untersteiner (2012. pg. 250 -251), quando, citando Adolfo Levi (*Studi su Gorgias*. 1941. Pg. 29), Untersteiner propõe outra interpretação para o uso que faz Górgias, da tese de Empédocles, em seus escritos. Diz Untersteiner que Górgias usa a tese dos eflúvios para "*confirmar a sua própria tese*", uma vez que a teoria da percepção sensível de Empédocles sustentava que "*a cor é um eflúvio das coisas proporcionado pela vista e seu objeto de*" percepção. Assim, esse eflúvio seria proveniente dos poros que coincidem com ele, "*enquanto que outros eflúvios coincidiriam com os poros que lhes são próprios*". No dizer de Untersteiner, Levi entendeu que Górgias trouxe à lembrança a tese de Empédocles, no *Tratado*, para enfatizar que, mesmo que a percepção se explicasse como o filósofo agrigentino pretendia, supondo, de certo modo, "*a existência de uma realidade que possuía qualidades sensíveis*, *e*, *por isso*, *perceptíveis*", mesmo assim, "*necessariamente se deveria encontrar com a teoria linguística da incomunicabilidade do real*", ou, em outras palavras, da incomunicabilidade do que subsiste do ser (*hypokêimena tá onta*), tal como se encontra no texto preservado por Sexto Empírico.

> Sócrates: Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, segundo [na teoria de] Empédocles?
> Mênon: Certamente.
> Sócrates: E também de poros, para os quais ocorrem as emanações?
> Mênon: Perfeitamente.
> Sócrates: E, dentre as emanações, [não dizeis que] algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores?
> Mênon: É assim.
> Sócrates: E há também, não é, algo a que dás o nome de visão?
> Mênon: Há.
> Sócrates: A partir disso tudo então, "atende ao que digo", [como] diz Píndaro. A cor é, pois, uma emanação de figuras de dimensão proporcionada á visão e [assim] perceptível[402].

(*Mênon*. 76 c-d)

Ora, nada impede que se entenda que esse tipo de abordagem sobre as propriedades da percepção pudesse fazer parte do corpo de ensinamentos que Górgias oferecia aos seus discípulos. O que de certo modo encontra algum respaldo no testemunho de Diógenes Laércio (VIII. 56), quando Laércio diz que Alcidamante escreveu sobre filosofia, ou história da filosofia, como, por exemplo, sobre os pensamentos de Parmênides, Zenão, Empédocles e Anaxágoras, assim como das relações estabelecidas entre eles, no livro *O Físico*, que para nós é perdido.

Debruçando-se sobre a questão da linguagem, no livro *Da Retórica* (1999 [1872-1874]: 75), Nietzsche recepciona o problema que é proposto por Górgias, no final do *Tratado*, quando parece se apropriar de uma perspectiva gorgiana para dizer que "a linguagem nunca exprime algo de maneira completa, mas apenas exibe sempre a marca mais saliente", uma vez que "não conhecemos as coisas em si e por si, mas apenas as suas imagens no espelho de nosso psiquismo". Sendo que, ainda nessa sequência do *Da Retórica*, Nietzsche dirá[403]que "a nossa alma nada mais é do que o olho, ouvido", assim

[402] Trad. de Maura Iglesias.

[403] Cf. também em *Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral* (São Paulo. Ed. Centauro. 2010, pg. 67), onde Nietzsche examina detalhadamente as relações entre linguagem e conhecimento, questionando justamente o que parece ser o ponto central da teoria da linguagem de Górgias (recebida provavelmente dos estóicos), para quem as palavras se produziam a partir de afecções

como outros receptores corpóreos, que são espiritualizados, uma vez que "cor e som, não são próprios às coisas, mas ao olho e ao ouvido. Todas as abstrações, isto é, todas as propriedades que nós atribuímos a uma coisa, compõem-se em nosso espírito" (*ibidem*, p. 86), conclui Nietzsche.

É notável, que nessa passagem, Nietzsche pareça estar recepcionando a ideia, presente em Górgias, de que o indivíduo já deve possuir uma impressão prévia baseada nas percepções e na memória que é fabricada a partir dessas para que as palavras possam ser percebidas com o sentido que se pretende que elas sejam capazes de produzir[404], quando são enunciadas ou escritas. E isso difere sensivelmente da concepção platônica, que toca essa questão, tal como se encontra no *Fedro*, onde se lê a hipótese da reencarnação das almas, de matriz pitagórica, servindo de base para a propositura da teoria das reminiscências, que de certo modo apontava para um saber absoluto; saber esse inalcançável para humanos, porém idealizável, divino, sob a perspectiva de Platão.

Cabe aqui lembrar a existência do fragmento de Empédocles (DK B23) onde ele associa o *phármakon*, tinta, com as cores e as imagens por ela representadas. Quando Empédocles se refere nesse fragmento às tintas policromáticas, chama-as de *phármaka*, que com seus pigmentos multicores "harmonicamente misturados por talentosos pintores" conseguem "reproduzir formas (*êidos)* de todos os seres, sejam homens, animais, árvores" (SIMPLÍCIO. *Física*. 159, 27), o que, sob certo aspecto,

---

provocadas no psiquismo, o que na leitura de Nietzsche significará dizer que "*a palavra é uma representação sonora de uma excitação nervosa*", sendo a linguagem nada mais do que uma convenção.

[404] Cf. também no *Ecce Homo* (1995. pg. 53), quando, após comparar sua própria filosofia como um remédio para seu espírito, Nietzsche diz que, incluindo-se os escritos, ninguém consegue escutar mais daquilo que já sabe, ou seja, "*humanos não tem ouvidos para o que não se tem acesso via experiência*". Diz Nietzsche que "*no caso de um livro dizer algo que esteja para além da possibilidade de uma vivência frequente*" ou rara, de quem o lê, isto é, que seja o caso de "*uma primeira linguagem para uma nova série de vivências*", então nada se ouvirá, "*com a ilusão acústica de que onde nada se ouve nada existe* [ou nada é]".

remete à parte do *Elogio de Helena* em que Górgias alude à capacidade das imagens, sejam essas reais, pintadas ou esculpidas, com as quais se possibilitaria impressionar e comover a psiquê de quem as visse, tal como se fossem potentes remédios[405].

A respeito da hipótese relativa a uma espécie de autonomia da palavra, do modo como pode se depreender dessa parte conclusiva do *Tratado* de Górgias, é interessante notar que ela permite que se proceda a distintas construções teóricas no campo da linguagem. Com Pierre Aubenque, por exemplo, vemos a possibilidade de entender Górgias como alguém que observou uma especificidade no domínio da linguagem humana (2012: 103-104), isto é, em um campo que diz respeito ao convívio e as relações que são estabelecidas entre os humanos, em quaisquer locais em que eles se encontrem. Aubenque aponta a possibilidade de que a terceira tese do *Tratado* possa representar uma ideia diferente da que foi desenvolvida posteriormente por Antístenes (*ibidem*, p. 104), partindo-se de uma mesma premissa, a saber, a hipótese, de Górgias, de que não é possível se dizer acerca do que, de fato, subsistiria nas coisas (a essência para Antístenes), mas somente do próprio dizer. Para Aubenque, ao propor que o "ser é incomunicável", Górgias estaria propondo que a linguagem não remete a nada além dela mesma e isso "bem parece contradizer uma tese que afirma que o discurso está sempre com a verdade, já que o discurso é [sempre] discurso de alguma coisa"; como pensava Antístenes. Ora, seguindo essa leitura de Aubenque, se o "ser" é incomunicável devido ao fato de as palavras só poderem referir a elas mesmas, isso talvez não implique dizer que, necessariamente, as palavras, ou os discursos, estejam sempre alinhados com a verdade, não havendo, portanto, nesse caso, possibilidade de contradição.

Vejamos isso, com as próprias palavras de Aubenque (*ibidem*, p. 103):

[405] Cf. no *Elogio de Helena* (§16 e §17) e também no *Sobre os Sofistas* (§27; §28) onde, provavelmente seguindo Górgias, Alcidamante aproxima a escrita da pintura e da escultura, propondo que a palavra falada seria como um corpo vivo, em seu pleno movimento e potência.

> Se as nossas falas têm um sentido para o outro, é que ele mesmo [o outro] tem a percepção das coisas das quais falamos. Portanto, é a percepção da coisa por outrem que dá sentido para ele à nossas falas, e não o fato de que elas teriam uma significação intrínseca: não há nem compreensão, nem mesmo encontro acidental que faz com que nossas falas, em vez de se perder, sejam retomadas de algum modo por outrem por sua própria conta, isto é, como expressão de sua própria experiência.

Numa linha de raciocínio bastante parecida com a de Nietzsche, quando esse analisa aspectos da linguagem via retórica antiga, a observação de Aubenque[406]remete à possibilidade de que, para Górgias, talvez, o problema da percepção, e suas relações com a memória e com a linguagem humana, fosse bem mais profundo e complexo do que uma suposta abordagem genericamente fenomenológica, ou relativista, tal como a que foi atribuída a Protágoras por uma tradição filosófica, notadamente a partir de Platão.

Em nenhum momento, em lugar algum, observa-se Górgias afirmar que o humano (que percebe, pensa e diz) é a medida de tudo o "que é" ou do "que não é". Mas, sim, que, em tese, não seriam exatamente e somente as palavras que dão o sentido, por terem elas mesmas significação intrínseca. É bastante provável que, ao escrever o *Tratado*, Górgias não tivesse como objetivo último propor que "nada é", pelo menos no sentido que comumente é usado para separar Górgias de toda uma antiga tradição filosófica preocupada em discutir questões relacionadas com o "ser". Afinal, de acordo com a catalogação de Sexto, como já assinalamos, o *Tratado do não ser* é um texto que possui caráter lógico, e não exatamente retórico, no sentido da arte, e há de se convir que Sexto Empírico interessava-se por solapar critérios dogmáticos, questionando a possibilidade de se conceber juízos verdadeiros absolutos, procedendo para tanto à exortação da suspensão do juízo (*epoché*).

---

[406] Na verdade Aubenque chega a apontar a incoerência em que incorreria Górgias, tendo ele desenvolvido uma carreira de orador e de sofista, caso quisesse com o seu *Tratado* simplesmente afirmar que "nada existe" na realidade ou que não é possível se conhecer nada (2012. p 103).

Ora, é possível compreender que o *Tratado do não ser* se conclui com a terceira tese, de que se há "ser" e de que se "há conhecimento", a comunicação a respeito desse conhecimento, isto é, a sua transmissão, puramente baseada na linguagem, é ela mesma bastante problemática, tanto por ser o conhecimento obtido via contato com o real algo sempre parcial e limitado, devido às características e possibilidades limitadas do aparato sensível e do psiquismo humano, como também pelo fato da linguagem remeter sempre a ela mesma, não se prestando a garantir, em absoluto, nenhum tipo de transmissão de idênticas realidades percebidas[407].

Por sua vez, em sua recepção do pensamento da antiga sofística, Kerferd explora aspectos de cunho relativistas e fenomenológicos[408]que podem ser percebidos no pensamento de Górgias. Porém, há um risco, caso se queira classificar Górgias simplesmente como relativista, ou niilista, ou até mesmo como um precursor da filosofia cética. Trata-se do risco de se perder o que pode ser compreendido aqui como a via mais potente das teses de Górgias, a saber: a de que o mundo humano se constitui por memória, que é fabricada pelas percepções que são registradas, e que essas percepções registradas, concebidas também como afecções da psiquê, dão causa à fabricação da linguagem pelos humanos; o que Górgias parece ter desejado exprimir dizendo que "não é a palavra que diz o exterior, mas o exterior que é indicativo da palavra"[409]. E que, além disso, é com a linguagem que humanos se relacionam, deliberam, opinam, persuadem e principalmente acionam um inesgotável universo de

[407] Aqui há certa coincidência com a visão de Untersteiner (2012. pg. 212;), quando, observando que a *Defesa de Palamedes* se resolve na problemática da terceira tese do *Tratado do não ser*, Untersteiner entende que Górgias entendia que "*não é possível que a mesma realidade pensada se encontre, simultaneamente, em mais de um sujeito separados de outros, pois assim o um seria dois*".

[408] Cf. em KERFERD, G. B. (2003. p 143-188) acerca do relativismo sofista e dos aspectos fenomenológicos que podem ser depreendidos das suas doutrinas.

[409] No caso, "*exterior*" significa o "*que é exterior à própria palavra*", para que se tenha em mente a ideia de que, para Górgias, a linguagem remete somente a ela mesma, em sendo sua natureza, digamos assim, alheia a todas as coisas e fenômenos do real. Cf. no *Tratado do não ser* §85 (trad. B. Cassin).

percepções sensoriais que se armazenaram ao longo das suas vidas, para que, falando e interagindo entre si, possam compreender-se de uma maneira satisfatória, mas jamais plenamente. Ou pelo menos jamais em termos de uma pretensa comunicação absoluta do que subsiste em cada coisa.

É provável que Górgias estivesse interessado, não exatamente por uma gnosiologia dos seres ou das essências, ou pela possibilidade de se transmitir esse tipo de saber, ao nível de doutrinas. Górgias talvez tivesse como escopo o extremamente complexo encontro entre os dizeres, isto é, a escuta dos dizeres relacionada àquilo que os indivíduos já possuem dentro de si, armazenado em suas memórias, e que é fruto das suas próprias percepções. Nesse caso, pensamos aqui, a compreensão não decorreria da possibilidade da palavra dizer a coisa, mas, sim, talvez, da palavra, associada a uma percepção, poder produzir o sentido, devido a sua associação com algo que já fora percebido e impresso enquanto traço mnêmico. Devemos lembrar que a linguagem, enquanto potência farmacológica para a alma (e Górgias explora isso exemplarmente, no *Elogio de Helena*), atua fortemente na percepção, pois ela, palavra, é capaz de formar imagens na mente daqueles que escutam. Para se pensar isso, nos basta lembrar o emblemático episódio de Helena rodeando o cavalo de madeira, imitando as vozes das esposas dos soldados gregos. Nesse caso, através da *mímesis* fabricada pela voz, Helena formou imagens mentais nos guerreiros. Imagens que só eram possíveis de serem provocadas, enquanto imagens, e que não correspondiam a uma realidade concreta, porque, em algum lugar do passado, aqueles indivíduos construíram uma percepção acerca das suas esposas, a ponto de conseguirem associar as suas vozes, imitadas habilmente nesse episódio por Helena, a uma equivocada percepção das suas presenças corpóreas naquele exato momento. Nenhum desses homens vê, de fato, as suas mulheres, naquele momento. Eles apenas vislumbram o que crêem serem as suas

presenças, pois escutam a voz de Helena, que, utilizando a potência de *phármakon* da palavra, provoca neles uma percepção de algo que "é", de fato existente (as suas esposas), mas que, por outro lado, "não é" verdadeiro, enquanto um "ser" presente naquele exato momento. Pois, afinal, foram apenas as suas lembranças, por associação do registro mnemônico já existente, com as palavras, que foram suscitadas. Nesse caso, trata-se de um problema filosófico de difícil solução, para não dizer insolúvel, pois, se as palavras dizem respeito somente às palavras, e se o que há no mundo dos relacionamentos humanos são a linguagem e a memória (coletiva e individual) fabricada por linguagem, então, pode-se também pensar, a partir de Górgias, como Antístenes: que a linguagem é fundamental na medida em que significa sempre ela mesma, isto é, a mesma coisa; sem nenhuma possibilidade de contradição.

Mas, por outro lado, compreende-se que a possibilidade de contradição seria possível, sim, para Górgias, à medida que aceita a hipótese de que a linguagem, com todas as dificuldades apontadas, em relação à impossibilidade da comunicação do que subsiste do ser, estaria indissociavelmente ligada àquilo que a revela. A linguagem estaria indissociavelmente ligada àquilo que a faz "vir a ser" linguagem, isto é, estaria ligada à percepção que deriva de uma afecção qualquer. Podemos evocar aqui um exemplo de âmbito forense, de um Tribunal, que é um dos locais nos quais os humanos dizem, uns para os outros, a respeito de ações passadas que não foram compartilhadas e percebidas, ao mesmo tempo e do mesmo modo. Essas falas, das partes em um Tribunal, mesmo não se referindo a algo que foi visto pelos ouvintes (júri), provocará uma afecção, na medida em que serão escutadas. Segue-se que a deliberação ocorrerá, motivada pela escuta e pela comparação de discursos opostos e complementares (*apología e kategoría*) acerca, na maior parte das vezes, de ações que ninguém viu, ouviu ou sentiu. Em outras palavras, a percepção que estará em jogo, nesse caso, será a

percepção decorrente puramente da escuta dos discursos e do incontrolável fluxo do jogo de relações perceptivas múltiplas que eles, discursos, são capazes de provocar nos ouvintes. Esse exemplo pode ficar ainda mais claro se referirmos esses discursos – opostos, e cada qual com a sua pretensão de verdade – à *Defesa de Palamedes* (§35) no momento em que Górgias enuncia o que aqui se propõe como hipótese, a saber: de que existe um alto grau de complexidade em deliberar e decidir, a partir de falas que não tornam evidentes "aos olhos dos ouvintes" as verdades acerca de fatos que ninguém viu, ou testemunhou. É essa mesma ideia a que ocorre no *Elogio de Helena* (§13), quando Górgias, referindo-se à persuasão acusará os astrônomos e os físicos de "fazerem brilhar aos olhos dos que os escutam aquilo que nenhum deles enxerga".

*No De Melisso Xenofanes e Gorgia* (10 [20]) tal imagem é construída propondo-se que, mesmo se as coisas fossem cognoscíveis, como uma pessoa poderia torná-las manifestas a outra? Ou seja, como uma pessoa poderia enunciar precisamente, em um dizer, aquilo que viu, tornando isso manifesto a quem não viu?

Desse modo, pensamos, as pessoas podem obter um sentido, não exatamente porque a palavra comunica com precisão a coisa, ou o fenômeno, precisamente do modo como ele é, mas sim pelo fato das pessoas terem percepção, acerca de coisas e fenômenos, de um mundo que lhes afecciona constantemente. Percepção acerca de um mundo no qual é praticamente impossível interromper o fluxo incessante da natureza, donde incluímos a multiplicidade das relações humanas, para se poder observar esse fluxo com exatidão. E isso – novamente destacamos – não significa dizer, em absoluto, que esse mundo é conforme cada um o vê, ou percebe, pois isso implicaria em realizar uma subversão na tese de Górgias, na medida em que se afirmaria que a palavra de cada um diz cabalmente a coisa para cada um, do modo como cada um a vê; uma hipótese que, de fato, ele, Górgias, em nenhum momento propõe. O que Górgias parece sugerir,

nos parece, é algo mais complexo, na medida em que ele irá trabalhar no *Elogio de Helena*, assim como na *Defesa de Palamedes*, o campo específico no qual a linguagem é soberana e plena de potência, que é o campo das relações humanas, como vimos com Aubenque. É provável que Górgias estivesse vislumbrando uma dimensão significante da linguagem, em suas complexas relações, tanto com a percepção como com a formação da memória humana, a partir da própria linguagem. No *Elogio de Helena*, que veremos um pouco mais a frente, Górgias se dispõe a remover da memória dos seus ouvintes e leitores, com o seu *phármakon* (discurso), as ideias proporcionadas e fixadas mnemonicamente através de uma antiga cultura poética fundamentada em narrativas; a cultura poética que colaborou para a própria formação do pensamento grego antigo. Apenas para concluir o nosso exame, da terceira tese do *Tratado*, observamos que, em um tempo posterior a Górgias, Aristóteles parece recepcionar e reelaborar, parcialmente, algumas das ideias contidas no *Tratado*, como por exemplo, ao abordar, referindo-se à sofística, e dentro de sua própria perspectiva filosófica, as relações entre as coisas e as palavras. Para Aristóteles seria impossível introduzir em um debate as próprias coisas discutidas, cabendo aos humanos nomeá-las e simbolizá-las com palavras, lembrando que coisas e nomes não são iguais, pois, enquanto as coisas são infinitas, numericamente falando, os nomes são finitos (*Refutações Sofísticas*. 165 a 5-20).

Em referência a essa questão, podemos observar que uma solução apresentada por Aristóteles, do modo como ela é apresentada no texto *Da Interpretação* (16 a), é a de alinhar de um lado as afecções da alma, provocadas pelas coisas, e de outro lado a palavra, ou os nomes com os quais os humanos simbolizam essas afecções. Na perspectiva de Aristóteles, o signo (palavra ou nome) simbolizaria a afecção da alma registrada em memória, havendo certa relação mimética entre as coisas e as afecções da

alma[410], o que seria o fundamento de sua teoria da significação. E é interessante notar que a escrita, para Aristóteles, estaria afastada duplamente das coisas, na medida em que ela, escrita, simbolizaria as palavras, que por sua vez simbolizariam as afecções da alma, causadas pelas coisas mesmas. Se Aristóteles propôs, sistematicamente, pela primeira vez, uma espécie de teoria da significação (signo e significado), poderíamos nos perguntar se, com o seu *Tratado do não ser*, Górgias não teria fabricado uma espécie de teoria da linguagem, ou mesmo um esboço de teoria do significante. Afinal, para Górgias, o *lógos*, ou as palavras enunciadas pelos humanos, são motivadas, provocadas, causadas e formadas, a partir de certo reflexo exterior proporcionado pelas coisas. Elas, palavras, apontam, indicam, mas não correspondem a um sentido absoluto do que essencialmente subsiste daquilo que as provocou, e nesse aspecto não seria exagero propor que Górgias pareceria ser um tanto quanto heraclítico.

No *Elogio de Helena,* Górgias não parece simplesmente propor uma analogia conceitual entre os discursos e as drogas com uma finalidade retórica. Entendemos que o *Elogio* é também, mas não somente, uma demonstração (*epideixis*) da eficácia da droga, em forma de linguagem, pois mais do que afirmar determinadas qualidades de Helena, esse discurso de Górgias se propõe a dissolver e remover certa identidade que a poesia e a opinião comum construíram na memória coletiva. É principalmente sob essa perspectiva que acreditamos que Górgias retoma a questão da linguagem, do modo como ocorre no final do *Tratado*, para, a partir de uma hipotética limitação da palavra em dizer um "ser" imutável acerca das coisas, poder mostrar a potência do *lógos* como *phármakon*, que é capaz não só de persuadir e suscitar as emoções, mas que também é capaz de construir e de modificar identificações que são erigidas por intermédio das

[410] Diferentemente, em Górgias, não haveria essa relação mimética.

falas, sendo a linguagem uma grande soberana, capaz de modificar e construir múltiplas significações para a realidade.

A seguir examinaremos o *Elogio de Helena*, de Górgias, observando como que ele constrói a sua tese de que as linguagens, falada, escrita ou imagética, são similares a medicamentos, na medida em que são capazes de transformar e conduzir as mentes humanas.

## 3.2. Uma introdução ao *Elogio de Helena* de Górgias

Nossa leitura do *Elogio de Helena* privilegia a ideia de que este texto tem um caráter híbrido, isto é, possui aspectos de um texto epidítico assim como apresenta uma estrutura que é própria aos discursos forenses[411]. A apresentação das causas (*aitía*) possíveis da ida de Helena para Tróia é um dos eixos em que se movimenta esse texto de Górgias. Com esse discurso, Górgias parece pretender não somente absolver a rainha espartana da culpa que lhe recai, uma culpa que é acompanhada da má reputação devido aos seus atos, mas também mostrar como que uma fala bem construída pode modificar os registros de memória coletiva que são fabricados pela linguagem; neste caso a narrativa poética acerca de uma personagem de Homero.

Como observa Kerferd, em *O Movimento Sofista* (2003: 136-137), no início do *Elogio de Helena* (§2) Górgias sugere que o seu texto tem como uma de suas finalidades demonstrar e mostrar (*epidéiknymi e déiknymi*) que aqueles que reprovam Helena enganam-se, incorrendo assim em ignorância (*amathía*). Ao que parece não se trata simplesmente de opor um discurso verdadeiro a um discurso falso, isto é, contrapor a verdade de uma defesa contra a falsidade de uma acusação. E se Górgias, no *Tratado*, afirma que os discursos não são próprios para se estabelecerem comunicações plenas entre os indivíduos acerca do que subsiste nas coisas que os afetam, por outro lado ele afirma a soberania da linguagem entre os humanos. Diz Górgias, que a linguagem é o meio através do qual se atribuíram certos predicados a Helena. A linguagem é o meio

[411] Cf. o *Elogio de Helena* (§14) de Isócrates, onde ele diz que esse texto de Górgias não tem a forma de um *encômio* (elogio), mas, sim, a de uma *apología* (defesa).

pelo qual se transmitiu a opinião de que Helena é uma adúltera, uma "cadela" [412], uma sedutora que teria sido responsável pela morte de milhares de homens e pelo infortúnio de milhares de esposas, que perderam os seus homens nos campos de Tróia.

Assim, de um modo mais objetivo, a fala de Górgias pretende livrar Helena da responsabilização pela morte de milhares de pessoas na guerra de Tróia. Trata-se de uma falta grave, a de ter causado a morte de milhares que juntamente com a traição à Menelau, traição essa que deu causa à reunião da confraria de guerreiros, teria rendido a Helena uma péssima reputação. Górgias lembra que Helena é uma "mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios" (§2) [413]; Helena é um nome que remete a inúmeras qualidades.

Já no início do texto, Górgias aponta que existe certo saber a respeito de Helena. Um saber que está fixado através de uma memória coletiva que foi fabricada pela poesia. Afinal, todos, dentre os que o escutam ou que lêem poesia, todos sabem "quem é" Helena. Todos, já ouviram dizer acerca de suas qualidades. Todos têm certa ideia formada acerca da sua inigualável beleza, ou por terem escutado uma opinião sobre isso – a opinião que não se pretende verdade, mas que é passada, de um para o outro – ou por terem escutado alguma recitação dos poemas homéricos, ou por, quem sabe, terem não somente escutado, mas também presenciado a uma encenação trágica de Helena[414]. Helena é a bela mulher que levou à morte milhares de soldados, milhares de maridos de outras mulheres, que teriam, portanto, todas as razões do mundo para odiá-la. Helena é

[412] Referimos aqui uma passagem da *Odisseia* (IV 145 – 146) onde esse termo, "cadela", é utilizado pela própria personagem Helena para definir a si mesma. Numa passagem da *Ilíada* (III 180-181) Helena também é referida como uma "*cadela*".

[413] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[414] Eurípides encenou aproximadamente em 412 a.C a sua tragédia *Helena*. Na peça a personagem de Homero nem mesmo teria ido a Tróia, mas, sim, para o Egito.

o protótipo da bela e fatal figura feminina que se opõe, em determinados aspectos, a personagens como Penélope, a esposa de Ulisses, um paradigma da mulher fiel, paciente, recatada. Os atributos de Helena são destacados num episódio relatado no exórdio do Livro II do *Da Invenção* da *Retórica a Herênio*. A obra relata que o pintor Zêuxis (464 a.C - 398 a.C), famoso pela habilidade em retratar belas mulheres através da pintura, teria feito uma proposta aos habitantes de Crotona. Zêuxis, como mostra o texto, propôs-se a pintar no templo de Hera, um retrato de Helena, pois Helena encerrava em si mesma toda a beleza feminina[415]. Para Zêuxis, Helena era a própria unidade do belo, corpo e voz, na forma de uma mulher.

Assim, Górgias construirá a sua argumentação propondo-se a dar "uma lógica ao discurso", um discurso com o qual ele pretende fazer cessar as acusações contra Helena(§2):

> ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμόν τινα τῶι λόγωι δοὺς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τἀληθὲς [ἢ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας.
>
> Quanto a mim, espero, dando lógica ao discurso, fazer cessar a acusação que pesa contra esta mulher sobre a qual se ouve tanto disparate, demonstrar que aqueles que a reprovam, enganam-se; mostrar a verdade e dar fim à ignorância[416].

Ao indicar que irá dizer a verdade sobre o ocorrido com Helena, Górgias pretende mostrar que as acusações que pesavam contra a rainha são, na realidade, frutos de uma ignorância a respeito dos reais motivos que a fizeram agir da maneira como ela agiu. É interessante, pois, não se tratando de um texto em que se pretende pleitear objetivos propriamente epistemológicos, por assim dizer, Górgias, de início, está sugerindo que para se conhecer a verdade sobre fatos envolvidos em relações humanas que produzem saberes acerca do caráter dos indivíduos, é preciso conhecer as causas

[415] Dionisio de Halicarnasso também refere esse episódio em seu *Sobre a Imitação* (Epítome. Livro II-4).

[416] Trad. Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

(*aitíai*) que fizeram com que alguém agisse ou deixasse de agir, de tal, ou qual maneira. É nesse aspecto, que já destacamos anteriormente, que, já pelas palavras que são empregadas no seu início, para Mario Untersteiner (2012: 165), o *Elogio de Helena* pode ser pensado não só como um discurso de caráter epidítico, isto é, não só como uma fala que elogia ou que censura, mas também como um discurso de caráter forense, que enfatiza a questão da culpabilidade e da intencionalidade.

E, sobre esse aspecto, Gastaldi (2006: 101-102) chega a sugerir que ao pensar a questão da vontade, partindo das primeiras especulações dos filósofos pré-socráticos, no *Elogio de Helena*, "Górgias manifesta, pela primeira vez, que só pode haver responsabilidade, e consequentemente culpabilidade, em um ato ilícito, quando existe a intenção". E, de fato, a ideia que nos é transmitida pelos termos *hoi memphómenoi tèn Helénon* [417]sugere que existe culpa, ou uma possibilidade de censura, em decorrência das ações de Helena. Cabe aqui lembrar que, para Aristóteles (*Retórica*. 1358 b), os discursos judiciários caracterizavam-se por, ou bem comportar uma defesa, ou bem por comportar uma acusação a alguém, e tanto em uma defesa (*apología*) como em uma acusação (*kategoría*), o tempo das ações em questão tem de ser sempre um tempo passado. Não há causa e nem ambiência forense, isto é, não há o espaço em que se deve culpar ou absolver alguém, sem haver, necessariamente, alguma ação que já tenha sido concretizada. Sendo que tal ação deve ser passível de responsabilização, ou isenção de responsabilização, ou mesmo, dependendo do caso, de louvor ou de censura. O ouvinte, ou até mesmo o leitor de um discurso de defesa escrito, não deixa de ser também um observador, um *theorós*. O ouvinte, ou observador, é uma espécie de juiz que emitirá um parecer sobre determinada questão, após a exposição discursiva das partes em causa. A palavra do orador – e isto é crucial nesse contexto – tem por objetivo fabricar uma

[417] Μέμφομαι signifca culpar, censurar.

visão do ocorrido, para que "aqueles que não viram", escutando os discursos das partes, possam de algum modo apreciar as ações descritas. Ainda, segundo a classificação de Aristóteles (*idem*), nos discursos epidíticos o essencial é o tempo presente, "uma vez que se louva ou se censura em vista do estado de coisas presentes". São essas características que parecem sustentar a hipótese de que o *Elogio de Helena* seja, na verdade, como já apontara Isócrates, um discurso inusual, híbrido: o louvor de Helena, com caráter epidítico, pretende absolvê-la; um escopo caracteristicamente e esquematicamente forense. Trata-se de um discurso que, no início, enaltece a beleza, a linhagem divina e a inocência de Helena, assim como também é um discurso que tem como objetivo final defendê-la de uma acusação e, principalmente, modificar uma identidade que foi fixada em memória, através da linguagem. Nesse sentido, como sugere Coelho (2009: 69), Górgias irá fabricar um discurso que, de certo modo, "é antídoto, não apenas para inocentar Helena, mas para mostrar o seu próprio poder".

A estratégia argumentativa que é utilizada por Górgias pode ser percebida no final do §5, quando Górgias inicia a exposição das causas (*aitíai*) "em função das quais é esperado (*eikós*) que se tenha produzido a viagem de Helena para Tróia". Verifica-se aqui também que, em acordo com o que é indicado em *Retórica a Herênio* (I. 17), apresenta-se a importância das causas e do que, dentro da argumentação, é concorde com aqueles que divergem sobre o assunto[418]. Isso significa dizer que Górgias não busca exatamente refutar os que acusam Helena, no que se refere a sua caracterização como pivô de uma guerra que levou milhares à morte. A respeito disso há certa concordância, de Górgias com os fictícios acusadores de Helena, isto é, de que ela tenha provocado infortúnios, de fato. Porém, – e aí é que incidirá a defesa de Górgias – houve

[418] Nessa passagem da *Retórica a Herênio* é sugerido que "*depois de se concluir a narração, devemos mostrar em que concordamos com os adversários – se houver acordo sobre coisas que nos são favoráveis – e o que restou de controverso...*". Trad. A. P. Celestino Faria e A. Seabra.

possíveis causas para isto, e tais causas inocentam Helena de ter agido por livre e espontânea vontade. A estratégia discursiva passará a personagem central do texto, da posição de vilã para a posição de vítima, isto é, de culpada, para inocente. É na anterioridade possível dos fatos supostos, que podem ter provocado as ações de Helena e ter dado causa a delongada guerra, que Górgias irá instalar as chaves da sua absolvição, modificando certa imagem, sobre Helena, que havia sido registrada na memória coletiva.

Estando muito além de uma simples peça de retórica, tal como este texto foi equivocadamente classificado, na duração do tempo, o *Elogio de Helena* de Górgias lança mão da noção de causalidade, tão cara aos paradigmáticos discursos de Tribunal da era clássica grega, para apresentar ideias instigantes e que hoje reconhecemos como reflexões pertinentes à psicologia e à filosofia da linguagem. Como observa Coelho (2009: 67), Górgias articula, de modo inovador, "conceitos do campo das narrativas literárias e de práticas médicas na estrutura argumentativa do seu *Elogio de Helena*", ainda tão mal compreendido, "texto esse em que, entre outras coisas, Górgias defendeu Helena das acusações que lhe haviam sido feitas".

É um fato que, com o contido nesse texto, Górgias enfatiza a potência encantatória e terapêutica da linguagem, concebendo como possível que essa possa ser investigada dentro de uma perspectiva racional. Como em uma espécie de reelaboração, o que o *Elogio de Helena* retoma do *Tratado do não ser* é a ideia de que, mesmo em sendo as palavras limitadas, para se dizer o "ser" em sua pretensa totalidade, os efeitos por elas provocados são praticamente ilimitados, em quaisquer que sejam os espaços de coabitação humana.

A seguir, analisaremos estrutura e conteúdo, do *Elogio de Helena*, tendo como eixo de nossa leitura as hipotéticas causas com as quais Górgias compôs essa fictícia defesa.

### 3.3- Sobre as quatro causas no *Elogio de Helena*

A primeira das possíveis quatro causas apresentadas para explicar a saída de Helena para Tróia (*Elogio de Helena*. §6) se refere a "intenção do acaso (*týkhe*)", a "vontades dos deuses *(theôn bouleúmata)"*, ou "aos decretos da necessidade" (*anánkes psephísmata*). Afinal, diz Górgias, nenhum mortal seria capaz de contestar a vontade de um deus.

Em certo sentido, trata-se aqui de uma argumentação com consequência lógica, que se fundamenta naquilo que é esperado, ou provável (*eikós*), isto é, se baseia na ideia de que os mais fracos sejam subjugados pelos mais fortes, quando há intenção para isso. Ora, se os mais fracos são subjugados pelos mais fortes, e se os que são subjugados (pela força), por serem mais fracos, são inocentes, então, a conclusão é: Tendo sido subjugada por forças divinas superiores, Helena é inocente. Nesse caso, Helena estaria livre da culpa, uma vez que os humanos, durante as suas vidas, estão sujeitos às mesmas imposições da necessidade, do acaso, assim como também dos deuses. Cabe aqui ressaltar que as argumentações sobre todas as outras três causas que são propostas por Górgias no *Elogio* seguem essa mesma estrutura de raciocínio, que conclui a favor da absolvição (inocência) dos que são coagidos por forças que lhes são superiores.

A segunda causa que é apresentada por Górgias se refere à força física que possivelmente foi empregada no rapto de Helena, pelos soldados troianos (§7). Segundo Górgias, nessa hipótese Helena também é isenta da culpa. Culpa que, na verdade, deveria recair sobre os seus raptores por terem eles cometido um crime. Górgias sugere inclusive punições para esse ato baseado na violência física; entre essas punições a privação total ou parcial dos direitos do cidadão (*atimíai*). De maneira similar ao que

fora sugerido na hipótese da primeira causa, e de acordo com a hipótese da segunda causa que é proposta por Górgias, a personagem Helena poderia novamente ter sofrido uma coação contra a qual ela não teria recursos para se opor.

Assim, a primeira força coercitiva apresentada no *Elogio* fora a força divina, uma força necessária e transcendente. Entretanto, não se pode cogitar punir os deuses. Enquanto que a segunda força apresentada é a coação da força física humana, diferentemente da anterior, contingente e imanente. De acordo com essa segunda causa, Helena também deveria ser libertada da censura – e consequentemente da culpa – por ter sido ela vítima da violência física dos homens. Aqui se separam as forças, já num âmbito bastante humano, da constituição física entre homens e mulheres. Afinal, de certo modo é sugerido que o corpo de Helena, potente para reunir milhares através da sedução e da beleza, despertando desejo e cobiça, era impotente para resistir à força física imposta pelos corpos dos homens.

A terceira causa proposta por Górgias nos conduzirá ao núcleo da analogia, que é o escopo principal da nossa investigação. Essa terceira causa se refere à hipótese do *lógos* ter sido o coator de Helena. *Lógos* aqui significa palavra, linguagem, discurso. O *lógos* (discurso), dirá Górgias, é um "grande soberano (*lógos dynástes mégas estín*) que com o menor e mais inaparente dos corpos executa as ações mais divinas" (§8). De acordo com essa hipótese, o *lógos* teria o poder de suprimir o medo. Poderia também afastar as dores e fabricar o sentimento de alegria. Poderia provocar o medo e a piedade. Trata-se aqui, da passagem do *Elogio de Helena* na qual é atribuída à palavra a potência de suscitar toda sorte de emoções humanas. Essa potência de afecção da linguagem é especificada nos seguintes parágrafos, quando Górgias propõe:

> (9) δεῖ δὲ καὶ δόξηι δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον. ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη

περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον. (10) αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇι δόξηι τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωι δῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείαι. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

(§9) É preciso que eu o revele, àqueles que me escutam, apelando também para a opinião comum. Considero e defino toda a poesia como um discurso sob medida. Sobrevêm, naqueles que a escutam, o tremor que habita o medo, a piedade que abunda em lágrimas, o luto que compraz na dor, e a alma experimenta, diante das alegrias e dos revezes que advém de ações e de corpos estranhos, por intermédio dos discursos, uma paixão que lhe é própria. Passemos assim, de um a outro por meio do meu discurso[419]. (§10) As encantações que os deuses inspiram vêm, através das palavras do discurso, provocar o prazer, afastar a dor, pois a força de um sortilégio, na medida em que penetra a opinião da alma, a atrai, a persuade e a transforma como que por magia. Foram descobertas as artes duplas[420], o sortilégio e a magia capazes de determinar os erros da alma e as ilusões da opinião[421].

Não há como passar despercebida essa referência que é feita por Górgias, aos sentimentos de medo e de compaixão, sem pensar numa alusão à experiência, de Aristóteles, em relação ao teatro trágico, que se encontrava em pleno esplendor, na Atenas do V a.C. Ainda mais se observarmos serem justamente essas emoções (*páthe*), de medo e de compaixão, destacadas na *Poética*, por Aristóteles, como paixões que são próprias da poesia trágica. São essas as emoções proporcionadas pelas tragédias, que, segundo Aristóteles, teriam como sua finalidade a promoção da *kátharsis* (*Poética*. 1449 b) nos espectadores ou nos leitores[422]. São esses afetos, proporcionados pela

[419] Segundo Barbara Cassin, é possível que essa "passagem" de "um a outro por meio do discurso" a que se refere Górgias seja algo mais do que a passagem de um argumento a outro, mas também a possibilidade de que Górgias nesse momento esteja enfatizando a ação de comoção poética a qual ele acabara de se referir em seu discurso (cf. a nota n º 10 da tradução de Cassin, pg. 297).

[420] Há um grande desacordo a respeito do que seriam estas "*artes duplas*" a que se refere Górgias. As "*artes duplas*", por exemplo, significariam poesia e prosa? Ou, quem sabe, oratória e dialética? Em sua tradução do *Elogio de Hel*ena (1969. p. 87), Jean Dumont entende que essas duas técnicas, aludidas por Górgias, possam ser a retórica e a medicina, tal como poderia depreender do §14 do *Elogio de Helena*.

[421] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[422] Aristóteles sugere que também a leitura das tragédias – podendo utilizar versos metrificados próprios à epopéia – é capaz de produzir prazer e deleite nos humanos (*Poética*. 1462 15).

linguagem, que, segundo Górgias, seriam capazes de conduzir e comover as almas humanas, o que ele efetivamente está realizando com o seu discurso sobre Helena.

Ora, como observa Coelho (2009: 72), se considerarmos que o antigo teatro grego era principalmente apoiado na palavra, podemos pensar que Górgias estaria evocando a experiência de reconhecimento que os espectadores experimentam, diante das "alegrias e dos revezes que advém das ações e dos corpos que lhes são estranhos", para falar das afecções fabricadas pelos discursos, discursos esses que têm potência de droga. Nesse caso, talvez, a palavra poética, do modo como se refere a ela Górgias, possa também ser pensada como uma palavra que possui uma dimensão catártica, de modo similar ao que posteriormente propôs Aristóteles, considerando-se a capacidade da linguagem de fabricar vivências afetivas fundamentadas na experiência de alteridade que é provocada pela poesia. Afinal, por intermédio dos discursos de um outro (o ator) que não si mesmo, os espectadores (ouvintes ou leitores) ingressariam numa mesma via relacional, ou experiencial, que é promovida pelo discurso. Podendo, nessa via, se reconhecer e se identificar com os afetos que são suscitados a partir dos corpos e dos discursos dos atores.

Seguindo esse raciocínio, os humanos, então, poderiam experimentar uma paixão que lhes seria íntima e ao mesmo tempo estranha. Íntima por senti-la intensamente em si mesmo, como se fosse originalmente sua, a paixão. Estranha por não ser propriamente a sua paixão, mas, sim, a paixão do outro. Uma paixão que, sendo percebida através de um processo de identificação, seria tomada como própria, pelo indivíduo. Tratar-se-ia assim, talvez, da possibilidade também de se pensar as "artes duplas" em relação a uma ideia de duplo movimento. No caso, um movimento tanto de reconhecimento como de identificação a partir da experiência estética que une poeta e auditório, ou ator e platéia, sendo esse, justamente, o tipo de experiência que é

proporcionada pela poesia trágica. Pode-se pensar, nesse contexto das tragédias, que à experiência da identificação, isto é, à experiência de conseguir identificar o que alguma coisa é não se segue necessariamente que o indivíduo tenha que se reconhecer naquilo que foi identificado. Assim como é possível que um indivíduo reconheça algum caractere, em uma ação, ou em um personagem, mas não consiga precisamente identificar o que foi reconhecido. Trata-se, nesse segundo caso, de um tipo de impressão de algo que parece ser familiar, por ser reconhecido, e ao mesmo tempo estranho, por não ser precisamente identificado.

Fato é, que a palavra poética que afeta e transforma as pessoas, pode ser pensada, talvez, como uma via de afecção entre seres distintos, singulares, mas que compartilham afetos bastante similares, o que permite que esses afetos sejam generalizados enquanto "medo", "tristeza" ou "alegria", a partir dos mesmos discursos que os suscitaram, sem que isso signifique, precisamente, que as intensidades, ou demais peculiaridades dos afetos sentidos, sejam exatamente os mesmos em cada indivíduo. Com essa leitura, podemos vislumbrar aqui a ideia proporcionada pela terceira tese do *Tratado*, onde Górgias sugere que aquilo que a palavra veicula e transmite está em acordo com a afecção que a fez ser palavra, e não com a coisa em si mesma, uma vez que a linguagem somente é capaz de veicular as afecções que são recepcionadas e registradas pelo aparato sensível humano.

Górgias talvez estivesse propondo que, aos que escutam, os discursos comunicam percepções já anteriormente armazenadas mnemonicamente, e não exatamente essências intrínsecas às palavras ou mesmo, para usar os termos de Górgias, o que subsistiria nas coisas e fenômenos, quando em contato com os sentidos corpóreos. E isso se deveria a ideia de que qualquer conhecimento fundamentado na comunicação via linguagem é, na verdade, um reconhecimento das impressões e das percepções que

já subsistem no indivíduo. Todos sabem, de certa forma, o que é medo, por já o terem sentido em algum momento, mesmo que seja praticamente impossível que todos sintam, do mesmo modo, a mesma intensidade de medo, diante de uma mesma determinada situação. De um indivíduo ao outro, a arte poética, sendo mais filosófica do que a história, isto é, mais próxima do universal pelo caminho do possível (ARISTÓTELES. *Poética*. 1451 b)[423], é capaz de reproduzir situações onde esses indivíduos podem se perceber e se reconhecer, por intermédio dos discursos e dos corpos que lhes são alheios.

A título de ilustração, pode-se pensar aqui na intensidade de uma relação discursivo-afetiva desse porte, ao se formar a imagem de uma platéia que recua assustada ao se identificar[424] com um personagem como Édipo "que desposa a sua mãe e que fura os seus próprios olhos" (CASSIN. 2005: 54). Reconhecer-se na figura do personagem Édipo, com os olhos vazados que, sem luz, refletem seu angustiante destino significa, talvez, poder perceber e sentir, o infortúnio de alguém que, por peripécia do destino, envolvimento em uma trama de linguagem ou em decorrência das suas próprias ações, não merecia o mal recebido[425]. E que, por isso, em consequência de fazer suscitar

[423] O que faz Aristóteles considerar a poesia mais filosófica do que a história.

[424] Aqui a expressão "*se identificar*" tem o sentido tanto do movimento de identificação como do movimento de reconhecimento, isto é, ao ato de reconhecer ser possível acontecer consigo mesmo as ações em questão que estão sendo representadas por intermédio de outros.

[425] De certo modo, um dos problemas centrais da tragédia *Édipo Rei* se refere à questão colocada pela Esfinge a respeito do "que é" o homem. O ardil de linguagem contido no enigma "*qual o ser de dois, três e quatro pés*", aponta tanto para a questão do homem em geral, isto é, do homem enquanto conceito, como o "ser" que nasce (quatro pés), que cresce (dois pés) e que entra em declínio (três pés) com o passar do tempo, como também aponta para o problema que talvez seja o mais delicado, para o homem, enquanto um ser particular e individual; único. É nesse aspecto que, ao que parece, reside o principal equívoco de Édipo, na medida em que ele crê ter respondido em absoluto a questão que é colocada pela Esfinge. O herói de Sófocles não percebe que a armadilha do enigma residia no fato dele, Édipo, não conhecer a si mesmo, no que se refere às suas origens e ao seu próprio nome, para poder saber a respeito da sua identidade, tal como ela veio a se revelar no decurso da trama. Por que, afinal, o seu próprio nome dizia acerca das marcas nos seus pés (*Oidipous*), marcas feitas quando ele ainda era um ser "*de quatro pés*?".

as paixões[426], consegue – porque não? – uma parcial absolvição dos seus atos, diante de uma platéia que crê, e que julga no seu íntimo, que nada, absolutamente nada poderia ter sido feito para evitar a tragédia ocorrida com o desafortunado herói.

Assim, traçando aqui, a partir desse exemplo, um paralelo com o *Elogio de Helena*, a personagem Helena também não deveria ser responsabilizada, pois a força do *lógos* seria soberana entre os humanos. Propõe Górgias que seria esse *lógos* uma potência soberana, que alcança completamente o mundo dos homens. Uma força que comunica, nunca por completo, que persuade e que encanta. Uma força que afeta e que é capaz de influenciar os juízos. Uma força que enfeitiça as almas. Tratar-se-ia da mesma potência psicagógica que é referida no *Fedro* (261 b; 271 d), por Platão, dentro do contexto em que é representada a preocupação de Sócrates com os efeitos psicagógicos produzidos pelos discursos de sofistas e rétores, seja nos tribunais, nas assembléias ou nas conversações particulares. Efeitos esses que, sob a pena de Platão, o próprio personagem Sócrates conhecia bem, na medida em que era bem reconhecida a potência inebriante de suas palavras[427].

Se, por um lado, a defesa de Helena começa enfatizando o esperado (ou a probabilidade) como um elemento necessário à persuasão (*peithó*), por outro lado será a partir do oitavo parágrafo do *Elogio de Helena* que Górgias começará a sinalizar aspectos que estão relacionados com a musicalidade que é inerente à linguagem humana, podendo a psicagogia ser entendida como uma certa potência musical. Referimo-nos aqui a uma parte do texto na qual Górgias indica uma proximidade

[426] Sobre isso cf. na *Poética* (1452 a 33 – b).

[427] São diversos os dramas de Platão em que Sócrates é descrito como alguém para quem a potência de *phármakon* da linguagem era familiar. Podemos citar aqui, além do *Cármides*, o *Mênon* (80 a), quando o personagem Mênon compara Sócrates com uma raia elétrica, devido a capacidade de entorpecimento dos seus discursos. Ou, também, o *Banquete* (217 e- 218 a), onde o personagem Alcibídades afirma que as palavras de Sócrates possuíam o veneno da víbora.

existente entre o encantamento e a sedução que são promovidos pelos discursos e as antigas práticas médicas.

Como já vimos anteriormente, segundo o filósofo neo-pitagórico Jâmblico (*VP*. 64) [428], os membros da seita pitagórica sabiam que a música produz psicagogia, tendo, por isso, uma potência suficiente para seduzir e para conduzir as almas dos ouvintes; para os antigos pitagóricos da Sicília a música era também considerada um instrumento de cura, isto é, terapêutico. Referindo-se aos parágrafos 9 e 10 do *Elogio*, Untersteiner lembra que os pitagóricos foram os primeiros a estabelecer, em teoria, e a cultivar, na prática, "o famoso paralelo entre o tratamento do corpo por meio da medicina e o tratamento da alma por meio da música" (2012: 192).

Diferentemente do que sugerimos, Armando Plebe propõe que a enigmática referência feira por Górgias às "artes duplas" (*Elogio de Helena*. §10), no que se diz respeito às práticas discursivas, estaria ligada ao fato de Górgias proceder a uma distinção entre a prosa e a poesia. A prosa, seguindo a leitura de Plebe, seria um *lógos áneu métrōn* (discurso sem metro) e a poesia – uma arte discursiva produtora de ilusão (*apáte*) – seria um *lógos échon métron* (discurso com metro). Nas palavras de Plebe, lê-se que:

> O conceito de poesia como *apáte* deve ter dependido da educação pitagórica que Górgias recebeu de Empédocles, em sua juventude. Isto se relaciona ao conceito "mágico-estético" próprio dos pitagóricos, de um "encantamento" poético, *epaoidé*, *goetéia*. Porém há uma diferença. Para os pitagóricos a arte devia servir tanto para curar as moléstias do corpo quanto as da alma, visando à saúde [Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 110].
>
> (PLEBE. 1978:12-13)

Por outro lado, sugerindo outra interpretação, Cassin (2005: 297) crê que *dissói tékhnai* não significaria exatamente "duas artes" distintas entre si, mas, sim, "artes

[428] Cf. pgs. 163-164.

duplas", isto é, artes de dois lados, duas faces, com um caráter ambivalente. Nessa sua leitura, Cassin enfatiza a potência do dizer e do fazer crer tanto em uma coisa como no seu contrário: o verdadeiro e o falso, o relato veraz e a simples "ficção que fixa" uma opinião, e que ao fixar uma opinião (acrescentamos aqui) também fabrica memória. É interessante notar, que, com essa hipótese de Cassin, é possível compreender o *Elogio de Helena* como um discurso que já parte de algum outro discurso (*apología*) que é o seu oposto (*kategoría*). De onde se pode perguntar: em uma situação de tribunal, acusação e defesa poderiam ser pensadas como um exemplo de "artes duplas"?

Lembramos aqui que, tendo sido discípulo de Górgias, Isócrates reforça a impressão sobre o caráter apologético do *Elogio de Helena* de Górgias, ao afirmar, Isócrates, no seu próprio *Elogio de Helena* (§14), que Górgias "disse ter escrito um elogio (encômio) para Helena, mas que, de fato, foi uma defesa (*apología*) o que ele escreveu". Conforme um enunciado da *Defesa de Palamedes* (§25) lê-se que os discursos forenses contemplam a possibilidade de se dizer coisas opostas, contanto que o mesmo orador não se contradiga, ao mesmo tempo e no mesmo contexto, através de um mesmo discurso, diante de ouvintes; juízes. Trata-se da proposição que foi consagrada por Aristóteles como princípio de não contradição, ou de identidade (*Metafísica*. 1006 a), e, que, nesse contexto escrito por Górgias, está referido ao âmbito forense.

Os Tribunais só fazem sentido de ser, na medida em que duas partes – mostrando versões divergentes sobre fatos passados – apresentam-se oralmente para que seja decidida qual a versão prevalecerá como a verdadeira, ou, pelo menos, como a mais convincente. Por sua vez, o discurso poético permite que se apresentem contradições, na medida em que se concorde que a fala poética contempla o universo daquilo que é possível ser, isto é, a palavra poética sendo pensada de acordo com a sua capacidade de

fabricar ficção (ilusão), respeitando-se para isso uma lógica das probabilidades, ou do que é esperado, fazendo com que uma narrativa se constitua como verossímil (*eikós*). Isso favorece a observar uma característica em comum entre os discursos forenses e os discursos poéticos, pelo menos do modo como se percebe na escrita de Górgias. Édipo é pai e irmão dos seus filhos, simultaneamente, sendo Jocasta, sua mãe e esposa, além de avó e mãe dos seus próprios filhos. De fato, a aparente incoerência desse quadro poético pertence ao universo daquilo que é esperado, provável, mesmo que essa situação mítica provoque aversão, na medida em que contraria regras e convenções humanas, tal como é, nesse exemplo aplicado à tragédia, o caso da interdição do incesto. E, dentro desse contexto, o adultério, supostamente praticado por Helena, também está fortemente relacionado a esse mesmo universo de regras de convivência humana.

No parágrafo 11 do *Elogio de Helena*, Górgias irá destacar a relação entre memória e discurso. Górgias diz que "se todos, de tudo guardassem a memória do que se passou e pudessem prever presente e futuro, o discurso, permanecendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo". Ao se referir a uma memória passada, à medida que a alinha a uma percepção do presente, Górgias parece apontar para a limitação humana em produzir recordações absolutas em referência a uma totalidade dos fatos passados e que foram experimentados. Em outras palavras, não é possível lembrar-se de todos os fatos exatamente como eles se deram. Ao que parece, tal limitação implica em uma impossibilidade de se relatar de maneira exata, de uma pessoa para outra, uma pretensa totalidade acerca de fatos ocorridos. Afinal, podemos pensar: se todos os humanos tivessem uma plena recordação do passado (*mnesthênai tò paroikhómenon*) o dizer sobre os fatos acontecidos seria um só dizer, infalível e exatamente o mesmo para todos. A memória seria única, à medida que todos compreenderiam precisamente as mesmas coisas a respeito do que aconteceu. E acerca do presente e da possibilidade de predição

do futuro, caso a percepção do presente e a memória do passado, nos humanos, fossem realmente unívocas, também não haveria engano e nem ilusão, pois "o mesmo" deveria ser o único dito possível para todos: haveria apenas um discurso.

Górgias provavelmente está trazendo à baila caracteres que podem ser relacionados à antiga tradição poética que o influenciou, tradição essa responsável por fixar em memória as narrativas sobre tempos remotos, um movimento que teria sido responsável pelo próprio advento e constituição da cultura. Tempos remotos, em que os poetas eram transmissores dos saberes, dos costumes e da tradição propriamente dita. De certo modo, sob a ótica humana, tempos nos quais os dizeres fabricavam o real de tal modo como o que se dizia e como o que se escutava. O próprio mito da unificação do povo grego, partindo do provavelmente fictício resgate de Helena, parece remontar a essa potência discursiva da poesia. Uma poesia capaz de proporcionar certa organização social, com costumes, saberes e cultos, então vigentes, de uma época aproximadamente quatro séculos anterior ao período em que se supõe terem sido confeccionados tais textos. No início do *Elogio de Helena*, Górgias se refere a esse aspecto que diz respeito à capacidade da poesia de formar memória coletiva, sinalizando que o "não saber" a respeito de Helena decorre, também, de uma memória coletiva que foi fabricada pelos poetas: (§2) "Helena, mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos homens que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios".

Talvez a personagem Helena possa ser pensada como um paradigma da eficácia das tais "artes duplas", a que se refere Górgias, uma vez que, a respeito da sua presença poética transmitida por diversas gerações, como um mito de formação da unidade helênica: Helena, a personagem que, supostamente motivada por amor, promoveu essa união, ou reunião, fazendo eclodir em torno de si uma guerra de grandes

proporções. Helena é simultaneamente a personagem que promove a unificação de um povo – com caráter geral, de universalidade – como é um mito de caráter singular, a sedutora sereia, de corpo e voz. O que Górgias parece também sugerir, é que aquilo que se sabe de Helena foi contado, transmitido via palavra, e não exatamente visto. Assim como também foi contado de que modo os gregos se uniram para poder resgatá-la. E, se por um lado, com os seus discursos, os poetas sabem iludir, os homens em geral também se iludem ao crer que podem saber cabalmente sobre o passado, o presente e o futuro. Nas palavras de Górgias:

> (11) ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὅμοιος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῆι παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους. (12) †τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βία ἡρπάσθη. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἕξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῶι λόγωι μάτην ἀκούει κακῶς.
>
> (§11) Tantos existem que persuadiram e persuadem, tantas pessoas e de tantas coisas, produzindo um discurso falso. Pois se todos, de tudo guardassem a memória do que se passou e pudessem prever presente e futuro[1], o discurso, permanecendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo. Mas, em realidade, não há meio de lembrar do passado, nem de examinar o futuro. De modo que, na maior parte dos casos, a maior parte dos homens fornece à alma a opinião como conselheira. Ora, a opinião, que é vacilante e sem resistência, coroa aqueles que dela fazem uso de uma felicidade vacilante e sem resistência. (§12) Então, qual causa impede que, de igual modo, também Helena, que não era jovem, fosse, como um lugar para a violência pela violência raptada? [...] Pois o discurso que persuade cria uma necessidade na alma que ele persuade, de ser, a uma só vez, persuadida pelas coisas que são ditas e condescendente face às coisas que são feitas. Aquele que persuade, na medida em que constrange, comete então uma injustiça, mas quanto á persuadida, na medida em que foi constrangida pelo discurso, é sem razão que dela se ouvem imprecações[429].

Seguindo o raciocínio de Górgias, o convencimento provocado pelas falas é tal, que se fabrica uma necessidade de modo similar como ocorre quando uma droga produz

[429] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

algum tipo de vínculo com um indivíduo. Helena foi persuadida e também foi vítima de injustiça, por parte daquele que a persuadiu. É importante enfatizar que Górgias parece propor que a alma persuadida passa a necessitar de que o discurso que a persuadiu esteja alinhado às ações que decorrerão da persuasão (§12). Os corpos devem cumprir e agir de acordo com aquilo que a palavra se comprometeu a fazer. Aquele que foi seduzido espera que aquele que seduziu consuma em atos tudo aquilo que lhe foi dito. A palavra que encanta deve cumprir a sua função de gozo, e quem usufrui dela, goza com ela e por ela. Assim, nessa passagem, palavra, ação e afecção parecem unir-se em torno de um poderoso pacto verbal. Por intermédio do poder da linguagem passa-se a sofrer da sua ação, na alma e no corpo. O persuadido passa a desejar ser "persuadido pelas coisas que lhe são ditas e condescendente em razão das que lhe são feitas", isto é, encantada, a alma daquele que foi convencido fica inteiramente a mercê, cedendo aos desejos e intenções e ações daquele que persuadiu. Górgias, assim, parece mostrar como uma coação dessa espécie – um ato de força que parte da palavra – tendo a fundamentação poética, musical, discursiva, que é própria da linguagem, é capaz de produzir pelo prazer, certa imposição ou violência.

A respeito da propriedade dos discursos em agir sobre as pessoas, operando sobre a memória, Casertano chama a atenção para a hipótese de que determinados sofistas contemplassem uma nova maneira com a qual as pessoas da *pólis* se relacionariam com a verdade. Na concepção de Casertano (2010: 19), as técnicas de discursar ensinadas pelos mestres sofistas não eram exatamente "técnicas neutras, ou simples expedientes retóricos", mesmo que, aparentemente, se servissem dos mesmos instrumentos da formação clássica da época, isto é, tradicional, de Homero e demais poetas. O que na verdade teria feito Górgias, e outros sofistas, foi veicular em solo ático uma nova concepção de cultura.

Desse modo, pode-se pensar que os discursos de sofistas como Górgias, talvez estivessem propondo um novo tipo de formação sapiencial onde não mais se concebia falar em termos de verdades absolutas, algo que não deixava de ser uma postura naturalmente desafiadora, para pensadores fortemente ligados às antigas tradições, como eram os casos do aristocrata Platão, e do poeta Aristófanes. Quem sabe, poderia estar sendo também questionada a antiga figura do sábio que era investido de um poder sapiencial divino? E, mais do que isso, essa hipotética figura do sábio passaria a estar exposta às leis dos Tribunais e aos confrontos das opiniões, diversas e divergentes, na ágora e nas Assembléias populares. Sob essa perspectiva, se, por um lado, a palavra não teria a potência necessária para garantir a transmissão, no que diz respeito à possibilidade de um conhecimento pleno acerca do real e das relações entre humanos e natureza, por outro lado, ela, palavra, se afirmava enquanto uma potência eficaz. Os discursos passavam a ser teorizados e enxergados como soberanos, em um universo relacional humano cada vez mais dependente de deliberações e acordos políticos. Trata-se também do universo referido às diversas *aporias* que a vida impõe, no dia a dia de convívio entre indivíduos diferentes, com seus desejos e perspectivas inteiramente distintas, umas das outras.

Visto isso, é no parágrafo 13 que Górgias enumera e contextualiza tipos diferentes de discursos, que compõe o universo de linguagem humana. Propõe Górgias, "que a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas do que bem quiser". Observe-se a seguinte passagem, imediatamente anterior à analogia entre *lógos* (palavra) e o *phármakon* (droga):

> (13) ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῶι λόγωι καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν

> ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφείς, οὐκ ἀληθείαι λεχθείς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.
>
> (§13) Que a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas do que bem quiser, é necessário tornar-se consciente, a princípio, com o discurso daqueles que falam do céu, daqueles que, opinião contra opinião, eliminando uma, desenvolvendo outra, fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião; em segundo lugar, com os combates constrangedores por meio de discursos, quando um único discurso encanta e persuade uma massa considerável, e quando é a arte que engendra a sua redação e não ,a verdade que determina o seu pronunciamento; terceiro, com os conflitos entre discursos filosóficos, onde também se mostra a rapidez do juízo, capaz de modificar, com facilidade, a confiança depositada na opinião[430].

Afinal, diz Górgias, com as suas falas sobre a constituição do real, os astrônomos conseguem convencer e criar imagens mentais de coisas que absolutamente ninguém vê. Nesse aspecto – podemos compreender – as palavras fabricariam essas realidades que nenhum mortal, de fato, consegue enxergar plenamente, pois o *lógos* faz coisas brilharem aos olhos de quem o escuta[431].

Nessa parte do *Elogio de Helena* é possível vislumbrar em que medida Górgias pode estar retomando a terceira e conclusiva tese do seu *Tratado do não ser;* a tese com a qual ele propõe a existência de um hiato praticamente intransponível, entre palavra e coisa. As disputas oratórias jurídicas, os *dià lógōn agō̂nas*, e as discussões filosóficas estabelecidas no âmbito da polêmica, são os outros dois tipos de discurso de que Górgias lança mão nessa passagem, para exemplificar o poder de convencimento da linguagem (§13). Esse *philosóphon lógon amíllai* (conflito de discursos filosóficos) pode ser pensado e exemplificado através das comparações entres as diversas doutrinas filosóficas, cada qual sustentando princípios diferentes entre si, e muitas vezes contrários, ou mesmo incompatíveis, para se compreender a estrutura do real.

---

[430] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[431] Apenas a título de exemplo, uma previsão de eclipse ou a descrição do movimento dos astros.

No que diz respeito à confecção dos discursos, ao apontar o fato de ser possível fabricá-los com "arte que engendra a sua redação" (*téknei grapheís*) e não necessariamente com a "verdade que determina o seu pronunciamento" Górgias está se referindo à escrita, a arte de se redigir um texto com plena força de convencimento, mas que não necessariamente terá compromisso com a verdade. O verbo *gráphein* significa tanto escrever como pintar, e, de fato, pode-se pensar na escrita como uma modalidade de discurso que pertence tanto ao campo da visão, como ao da audição. A letra é também uma imagem que remete, por associação, aos sons. Em Górgias, muito embora isso seja pouco explorado, a analogia das palavras com o *phármakon* se refere tanto aos discursos orais, como aos discursos escritos. O que propõe Górgias, é que a escrita nem sempre é portadora da verdade, mesmo tendo potência do *phármakon* (§13), conforme ele explicitará no parágrafo seguinte (§14). Trata-se da ideia de que potentes discursos podem ser produzidos com arte, não importando se esses discursos têm, ou não, compromisso com a verdade.

De acordo com seus interesses filosóficos, no *Fedro*, Platão recepciona essa questão, que se refere à arte da escrita e à sua potência psicagógica; à sua potência medicinal. Em diversas partes desse drama podemos vislumbrar a sombra de Górgias, quando ele não é citado nominalmente, assim como as de seus mestres e de alguns de seus discípulos[432]. Se, por um lado, o egípcio *Theuth* é o personagem com o qual Platão apresenta seu mito de invenção da escrita como um *phármakon,* por outro, em Górgias, essa relação da escrita com a memória e com a droga é pensada, como vimos, através do mito de Palamedes, a quem Górgias atribui a criação da grafia como um instrumento para a memória (*grámmata mnémes órganon*), conforme se lê na *Defesa de Palamedes* (§30). Se, por um lado, Helena tem habilidade no manuseio de discursos e remédios,

[432] Córax e Tísias, por um lado, e Isócrates, Antístenes e Alcidamante de Eleia, por outro.

como se lê na *Odisseia*, por outro, Palamedes pode ser considerado o herói sofista de Górgias[433], por defender-se somente com a fala, sem recorrer à leitura de textos, diante de um Tribunal[434].

Cabe ainda dizer que, ao apontar para a arte da escrita, no parágrafo 13, Górgias não parece estar fazendo exatamente uma exortação da fabricação de discursos descompromissados com a verdade, mas, sim, para o fato de que é possível redigir discursos potentes e persuasivos sem que o pronunciamento desses discursos esteja necessariamente alinhado com a verdade. Fica sugerido, nessa passagem, que Górgias de fato não vinculava, em absoluto, palavra e verdade. A título de ilustração, pode-se pensar nas partes que compõem a unidade de um cenário forense. Pode-se pensar nas partes, com os seus interesses opostos, onde o objetivo de cada uma delas é o convencimento dos juízes, sem haver, portanto, um compromisso tácito com as verdades acerca dos eventos ocorridos, que serão explanados, examinados e analisados. No *Fedro*, Platão cita e critica, textualmente, essa imagem aqui proposta, dizendo que "nos tribunais não interessa absolutamente nada a ninguém a verdade das coisas", mas, sim, somente aquilo que é persuasivo, sendo esse o escopo dos que estão examinando o esperado, ou provável (*eikós*) provocado pelas narrativas. A respeito disso, Aristófanes produziu uma crítica humorada, em *As Nuvens* (883), ao mostrar o personagem Estrepsíades desejoso de aprender com Sócrates a técnica de transformar discursos

---

[433] Filóstrato, em *Heróico* (677 23; 684 28-37; 685 11-14-16-25; 689 33; 690 14; 691 31; 692 6; 695 16-22; 707 6; 708 4-5; 709 2-18-30; 710 14; 711 9-28; 712 2-5-17-26; 713 9-23; 714 11-25-21; 715 1-5-20; 716 4; 718 4; 728 14ss), dá a entender que a sofística se encontra na órbita de Palamedes e não exatamente na de Odisseu. Sobre isso, cf. também J. A. Clua, em (*El mite de Palamedes e la Grècia antiga: aspectes canvaints d'um interrogant cultural i històric"*, *Faventia* 7, 2 (a985), 69 y sigs).

[434] Existem autores que estudam a proximidade entre a *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão e a *Defesa de Palamedes*, escrita por Górgias, sendo que o próprio Platão, assim como também o fez Xenofonte, compara, em seu texto, a figura de Sócrates com o personagem Palamedes. A respeito dessa proximidade entre as apologias escritas por Górgias e por Platão, cf. James A. Coulter (*The relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, HSCPh 68 [1964, 269-303; J. Morr, *"Des Gorgias Palamedes und Xenophon Apologie",* Hermes 61 (1926), 467sqq).

fracos em discursos fortes[435], com o intuito de eximir-se do pagamento das dívidas adquiridas por seu filho, em razão da sua paixão por cavalos. Também a própria acusação que é promovida por Odisseu e que culmina com a condenação de Palamedes, pode ser considerada como um exemplo típico de uma ação de escrever sobre acontecimentos que não correspondem à verdade. Referimo-nos aqui tanto à carta que no mito de Palamedes é falsificada por Odisseu[436]como à formalização de uma acusação perante um tribunal ateniense, que conforme o testemunho de Platão era algo feito por escrito, para ser lido diante daquele que estava sendo acusado[437].

É no parágrafo seguinte que Górgias irá propor o que consideramos ser o núcleo de sua tese, a saber, a analogia entre *lógos* e *phármakon*, por conta do seu poder psicagógico. Essa parte do *Elogio de Helena* é onde Górgias apresenta as três ocorrências do *phármakon* que existem no texto:

> (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.
>
> Pois existe uma mesma relação entre o poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza do corpo: assim como tal droga faz sair do corpo tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.
>
> (*Elogio de Helena*. §14)

[435] Nessa passagem ocorre o diálogo entres os personagens "Argumento Justo" e "Argumento Injusto".

[436] Lembrando que no [*Odisseu*] *contra Palamedes por traição* (8-13), Alcidamante de Eleia apresenta sua versão para a suposta traição de Palamedes, ao sugerir que uma flecha que fora lançada próxima a Palamedes continha uma mensagem escrita que confirmava o pacto de traição, entre Príamo e Palamedes.

[437] Ver no final do *Teeteto* (210), Sócrates se despede dizendo que vai comparecer ao Pórtico do Rei para conhecer à acusação que Meleto escreveu contra ele. O diálogo *Sofista*, no qual Sócrates desenvolve uma longa conversação com o personagem denominando *Estrangeiro de Eleia*, começa justamente com Sócrates retornando do local onde foi lida a acusação que havia sido redigida contra ele, tal como é citado nessa parte final do drama *Teeteto*.

Ora, é fato que as drogas que fazem sair humores do corpo são drogas que podem também produzir *kátharsis*, com a finalidade de harmonizar a saúde. E a medida, ou dosagem da droga, influi na reação dos indivíduos em relação a ela, substância, determinando se o *phármakon*, nesse caso, terá agido como um remédio ou como um veneno, lembrando que o *phármakon* pode fazer cessar a doença como também pode fazer cessar a vida. Nesse momento, Górgias parece apontar para uma polaridade da potência dos discursos, compreendidos como *phármakon* para a psiquê. Diz Górgias que os discursos podem, além de persuadir e de encantar, alterar as paixões, de um modo análogo àquele com que a droga faz ao extrair os humores do corpo. Os discursos podem suscitar afetos tidos como contrários, como, por exemplo, provocar o medo ou incitar a coragem, naqueles que os escutam. Assim, aqui, Górgias toma emprestado tanto da medicina como da poesia um paradigma para poder pensar a potência e o alcance da linguagem humana. A personagem Helena é apresentada como um modelo ideal, a heroína da sofística que estará referida na analogia de Górgias. Afinal, ela é uma personagem que aprendeu no Egito o preparo e a aplicação do *phármakon* (*Od*. IV, 220-234). Helena também usa a força das palavras, a sua própria voz, tal "como se fosse uma sereia" (COELHO. 2009: 79), para enfeitiçar e atrair os soldados aqueus para fora do cavalo de madeira. Desse modo, o chamado discurso sofístico aponta para a possibilidade de modificação dos estados do ser, à medida que suscita emoções que podem influenciar os juízos, impelir, ou mesmo inibir ações. Na verdade, segundo Cassin (1990: 12), o discurso sofístico "está para a alma assim como o *phármakon*, remédio ou veneno, está para o corpo; o *phármakon* induz uma mudança de estado para o melhor ou para o pior" [438].

[438] É essa ideia a que se vê Platão desenvolver no *Teeteto* (167 a) quando ele aproxima a ação do sofista da ação do médico. Segundo Platão, o médico opera alterações no corpo com a administração das drogas

A partir do parágrafo 15 Górgias apresentará a quarta e última causa segundo a qual Helena deve ser absolvida. Trata-se da possibilidade de que o deus *Eros* tenha influenciado Helena em relação à sua ida à Tróia. Segundo Górgias, através da visão, a alma dos humanos pode ser marcada em seus modos de ser e agir. Górgias lança mão de uma imagem, para construir esse argumento. Trata-se da imagem de um exército, bem armado, cuja simples visão da sua formação já seria o suficiente para promover reações naqueles que o vêem. A imagem, nesse caso, estaria referida como linguagem visual, isto é, como linguagem formada a partir da associação entre as figuras, com os símbolos que as compõem (armaduras, armas e corpos), e o que a percepção dessas figuras comunica para os que – por algum tipo de experiência anterior – percebem a ameaça que se apresenta diante de si:

> (16) αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα [καὶ] πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὁπλίσηι κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ † προβλήματα, εἰ θεάσεται ἡ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχήν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἡ συνήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωικίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελῆσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου.
>
> (§16) Logo que vemos os corpos inimigos e a formação inimiga, em bronze e ferro, protegida ou em campanha, disposta com seus armamentos diante dos inimigos, assim que a vista apreende tal espetáculo, ela entra em desordem e desorganiza a alma, de modo que, com frequência, na presença de um perigo por vir, alguns fogem acometidos pelo pavor. Porque a verdade do sofrimento instala-se através do pânico que a visão transmite; esta mesma visão que, sobrevindo, produz satisfação quando da visão do belo discernido conforme a lei, e quando da visão do bem produzido conforme a justiça.

Vale notar que a palavra *alexetérion*, traduzida nesse contexto por defesa ou proteção (armamento), é uma palavra de caráter polissêmico, que também pode significar remédio. Diz Górgias, que as pessoas, ao serem tomadas pelo pavor, tal como

---

(*phármaka*) enquanto que uma sofista age sobre as almas, sendo capaz de fazer alguém passar de um estado pior, para um melhor, por intermédio dos seus discursos.

no exemplo da visão de um exército bem armado, podem se desorganizar mentalmente, pois no instante em que vêem, "perdem o sentido do presente" (§17). Assim, a imagem, ou melhor, o que a imagem diz para aquele que a vê, pode bem fazer com que as pessoas caiam em doenças terríveis e loucuras incuráveis (καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσιάτοις μανίαις περιέπεσον). Pela sequência desse raciocínio de Górgias, compreende-se que tanto as imagens percebidas pela visão "inscrevem no pensamento as imagens das coisas vistas", como também as imagens provocadas pela fala, tal como o exemplo de Helena imitando as vozes das esposas dos soldados. Nesse contexto, desenvolvido por Górgias, os discursos podem ter também a capacidade de produzir sofrimentos, doenças e loucuras, à medida que têm potência necessária para atingir intensamente as emoções.

Para concluir a nossa abordagem do *Elogio de Helena*, citamos os parágrafos finais (§18-19) em que Górgias aludirá a relação existente entre a visão dos corpos com o amor e o desejo, assim como fará uma referência a pinturas (*graphé*) e esculturas humanas (*andriántes*) e a suas capacidades de provocar deleite ou prazer. Górgias aqui cita as imagens produzidas pelos pintores (*graphêis*), que quando perfeitamente fabricadas "partindo de muitas cores e volumes, um corpo e um contorno únicos", encantam a visão[439]. Pois, diz Górgias, "esculpir homens, moldar deuses, é fornecer aos olhos uma doença plena de prazer" (§18). Essa passagem remete ao prazer e ao encantamento fabricados pela poesia, que também constrói as imagens de humanos e deuses na memória de quem a escuta, produzindo, com doses de ilusão, uma deleitosa doença na alma, isto é, uma realidade fundada em bases ficcionais. E que mal há, dirá Górgias, se "os olhos de Helena encontrando prazer no corpo de Páris comunicaram à

[439] Alcidamante de Eleia usa essa imagem proporcionada por Górgias para aproximar, por analogia, a escrita, da pintura e da escultura (*Sobre os Sofistas*. §27 – 28).

sua alma o ardor e a avidez do amor; o que há nisso de espantoso?" (§19) [440]. Afinal, se *Eros* é um deus, mais uma vez prevalece a hipótese defendida desde o início da argumentação do *Elogio*, a saber, a tese de que o mais fraco nada pode fazer contra o mais forte. Desse modo, Górgias conclui o encômio, ou melhor, a *apología*, absolvendo Helena e atribuindo a sua partida de Esparta à força da necessidade divina, ou à força física dos homens, ou à potência soberana do *phármakon*, discurso, ou aos desígnios da força de *Eros* (§20). Esse sofista siciliano encerra a sua escrita, produzida para o seu próprio *páignion* (divertimento, jogo, brincadeira), afirmando ter cumprido aquilo que ele se propusera no início do discurso. Górgias conclui, dizendo ter modificado a ideia de que até então se fazia a respeito de Helena, a ideia que fora registrada na memória coletiva, pela poesia e pelas opiniões. Aplicando o *phármakon*, Górgias diz ter afastado a injustiça e dissolvido a ignorância sobre os verdadeiros motivos que estavam por trás das ações de Helena. Entre outras coisas, conforme percebe Untersteiner (2012: 181), é provável que Górgias tivesse uma aguçada percepção da "multiplicidade contraditória do real", isto é, da dimensão trágica, humana, de uma existência incessantemente atravessada não só pelas leis físicas da natureza, sob as quais os humanos são impotentes, mas principalmente por leis humanas (*nómos*), os complexos acordos, convencionais, erigidos para poder minorar divergências, discordâncias e os inevitáveis conflitos; sejam esses conflitos, de opiniões, interesses ou de desejos.

Dando conclusão ao presente capítulo, entraremos a seguir na última parte desta tese, um capítulo que é dedicado à recepção da sofística de Górgias, mais notadamente nas relações dessa com as ideias e o estilo do seu herdeiro e sucessor em uma escola de filosofia, em Atenas; Alcidamante de Eleia. Examinaremos, adiante, não somente algumas das principais ideias de Alcidamante, no que elas derivam ou se

[440] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN. *O Efeito Sofístico*. 2005).

aproximam do ensino de Górgias, mas, também, cotejaremos a esses, determinados pensamentos de Isócrates e de Platão, no que refere principalmente à questão da potência e do alcance da linguagem humana.

# 4- ALCIDAMANTE DE ELEIA. O SUCESSOR DA SOFÍSTICA DE GÓRGIAS

## 4.1. O Certame de Alcidamante e Isócrates

Este capítulo é dedicado ao exame de algumas ideias de Alcidamante, no que elas remetem à tradição sofística gorgiana. Num primeiro momento, iremos analisar uma questão nuclear no pensamento de Górgias. Veremos como que a questão envolvendo a potência e o alcance das linguagens, escrita e falada, foram recepcionadas por dois discípulos de Górgias que foram bastante atuantes em Atenas, à época de Platão. Na realidade, iremos observar e pensar sobre uma discussão que emergiu de uma divergência ocorrida no seio dessa antiga tradição sofística grega. Trata-se de uma dissensão que ficou marcada pela adoção de estilos filosóficos divergentes, por parte de dois dos mais conhecidos discípulos de Górgias, que se tornaram líderes de escola rivais, em Atenas, a saber: Alcidamante de Eleia e Isócrates.

Na contramão de interpretações mais ou menos acríticas das humoradas caracterizações da sofística feitas por Platão, o que iremos observar, em um primeiro momento, são alguns dos pensamentos de Alcidamante e de Isócrates, tal como eles legaram, por escrito. Diante disso, cabe reconhecer que, pode soar estranho, para alguns, escutar que, de Górgias, "o pai da sofística" (FILÓSTRATO. *Vida dos Sofistas*. I, 9, 1ss), derivaram duas escolas de filosofia, rivais e anteriores a Academia de Platão, escolas essas cujas formações oferecidas estavam intimamente ligadas às distintas qualidades das linguagens, oral e escrita.

Partamos do princípio de que tanto Alcidamante como Isócrates concebiam a filosofia de um modo diferente do que Platão ajudou a consagrar como uma disposição humana, específica, para se dialetizar eroticamente em busca de verdades ideais, transcendentes ou formais. Para esses dois discípulos de Górgias, compreendida como

uma *paidéia* em que se transmitem saberes pontuais, a formação filosófica deveria priorizar o preparo dos indivíduos para uma vida política ativa, onde a noção de momento oportuno (*kairós*) possuiria fundamental valor, e a excelência no uso da linguagem, falada ou grafada, teria tanto um caráter de finalidade, como de instrumento privilegiado para se alcançar uma sólida formação sapiencial. É notório que essa perspectiva provém de Górgias, uma vez que o seu estilo filosófico se caracterizou por um tipo de dialética que destacava a importância do exercício da oralidade e da escrita, em vista do aprimoramento de seus discípulos no manejo dessas duas modalidades de linguagem, sem que isso significasse algum descuido com a transmissão de outros saberes.

Porém, mesmo com Górgias possuindo um horizonte teórico amplo, onde se incluem teses inusuais, para época, sobre as qualidades da linguagem humana, a partilha da herança dos seus saberes ficou marcada por essa rivalidade, que, a bem da verdade, só ficou conhecida graças à publicação e preservação de dois manifestos onde se lêem defesas de posições filosóficas antagônicas acerca do alcance e da potência da fala presencial e da escrita.

De um lado da contenda, sucedendo Górgias à frente de uma escola em Atenas[441] e recepcionando a técnica gorgiana de improvisação de discursos como norte de uma prática sofística à qual se subordinava o ensino de filosofia e de retórica, se encontrava Alcidamante de Eleia, a quem Platão provavelmente ocultou, no *Fedro* (261 b-e), sob o apelido de "*Palamedes Eleático*"[442], como bem observou atentamente

[441] Cf. em Dionísio de Halicarnasso (*Sobre Isaeu*. 19) e na *Suda* (Górgias. 388; Alcidamas. 1283.1).

[442] Sobre essa leitura, de que Platão humoradamente chamaria Alcidamante de Eleia de "*Palamedes Eleático*", cf. em MILNE, M. J (*A study in Alcidamas and his relation to contemporary sophistic*. Tese, Pennsylvania, 1924), em AVEZZÙ, G. (*Alcidamante. Orazioni e frammenti*. Testo, introd., trad. e note a cura di G. A [Boll. Ist. Filol. Gr., Suppl. 6], Roma, 1982, pg. 7), em DUSANIC, S. (*Alcidamas of Elaea in Plato's Phaedrus. Class. Quart,* n.s. 42 (1992), 347-357) e em GUILLEN de LA NAVA, M. *(Reflexiones*

Quintiliano (*Instituto Oratória*. III. 1; 8-10). Enquanto que, do outro lado, postou-se Isócrates, o discípulo de Górgias que sempre evitou o *agôn* da oratória pública e cuja migração da logografia forense profissional, para a chefia de uma escola de filosofia formadora de pensadores-escritores, seria também referida, no *Fedro* (279 a), com uma enigmática e humorada saudação de Platão[443].

Enfim, longe de ser uma unanimidade, assinalo que a leitura aqui adotada é a de que a redação do *Sobre os Sofistas*[444], de Alcidamante, pode ter motivado a escrita do *Contra os Sofistas*, de Isócrates[445]. Para isso, baseio-me no fato de que no proêmio do seu ensaio, Alcidamante anuncia, com humor, a formulação de uma acusação (*kategoría*) contra escritores habituais, o que pode perfeitamente ser interpretado como uma provocação ao passado de logógrafo forense de Isócrates. Com essa provocação, é possível que Alcidamante tenha impelido Isócrates a escrever uma defesa do seu próprio estilo. Defesa essa que viria a ser compreendida mais como uma espécie de panfletagem dos métodos utilizados por ele, Isócrates, em sua recém-inaugurada escola, do que como uma *apología*, isto é, um contra-discurso que parte de uma acusação humorada, de Alcidamante, para tentar desconstruí-la. Além disso, entendo que quando algumas fontes dizem ter sido Alcidamante o sucessor de Górgias à frente de uma escola, o que também pode estar sendo dito é que mesmo com Górgias tendo um *êthos* itinerante e

---

*en tomo al discurso contra los sofistas de Alcidamante de Elide*, Pensamiento. LVI 216. (2000), 469-476), entre outros.

[443] "[Isócrates] *parece-me ser muito superior em dotes naturais para se fazer uma comparação com Lísias e...*". Trad. de J. R. Ferreira.

[444] Esse texto é conhecido também como *Sobre os que escrevem discursos escritos* [περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων] e o *Códice* mais antigo em que ele se encontra é o *Palatinus Graecus* 88 [X], datado do século XII.

[445] Sobre a informação de que a abertura da escola de Isócrates se deu provavelmente com Górgias ainda vivo, cf. em Dionísio de Halicarnasso (*Lísias*. 28-30). López Cruces situa a abertura da escola de Isócrates por volta de 393 – 392 a.C, datando a escrita do seu *Contra os Sofistas* [κατά των σοφιστών] em torno de 391 – 390 a.C (cf. *Isocrate d' Athènes* (I 38), *DPhA* 3 [2004], pg.897). Por sua vez, Guido Avezzù (1982, p.71) estabelece uma cronologia, onde o *Sobre os Sofistas* e o *Contra os Sofistas* teriam sido escritos, ambos, por volta de 390 a.C.

cosmopolita, essa pouco comentada escola poderia já existir, antes da abertura do instituto de Isócrates, sendo bem possível que Alcidamante tenha ficado próximo a Górgias até os últimos momentos em que esse ensinou em Atenas.

Dentre os inúmeros comentadores que divergem, entre si, sobre qual dos dois textos teria sido escrito primeiro – o de Alcidamante ou o de Isócrates –, Brand McAdon é um dos que ressalta a dificuldade em precisar as datas em que esses textos teriam sido escritos, ao mesmo tempo em que insinua a possibilidade de uma precedência do texto de Alcidamante, lembrando-nos da informação disseminada de que Alcidamante talvez já lecionasse em uma escola [a que herdara de Górgias (?)] entre o final do V e o início do IV século a.C. (McADON, B. 2004: 21-24).

Analisando a questão com mais profundidade do que McAdon, Marjorie Milne defende, em sua tese (1924), que Platão parece ter adotado diversas objeções que Alcidamante fazia a Isócrates e a Lísias, para compor, no *Fedro*, algumas de suas críticas aos rétores e logógrafos profissionais. Enquanto que, em uma via próxima a de Milne, Ángel Castello defende, também em sua tese (2010: 336), a perspectiva de que Alcidamante possa, de fato, ter reagido à abertura da escola de Isócrates, escrevendo o agonístico *Sobre os Sofistas*, onde ele censura e ironiza o condiscípulo, dando causa a que esse reaja, com a escrita do *Contra os Sofistas*. No entanto, Castello não parece compartilhar da perspectiva de outros comentadores, no que diz respeito à hipótese de ter Platão se referenciado no *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante, para apresentar as suas ideias sobre as propriedades das linguagens oral e escrita, no *Fedro*.

Contudo, independentemente das posições nem sempre concordes dos comentadores dessa questão, é Isócrates quem dá pistas significativas de que o seu texto visava também refutar objeções que Alcidamante lhe endereçara, no *Sobre os Sofistas*, uma vez que, no *Contra os Sofistas*, Isócrates desqualificará a técnica de improvisação

de discursos, gorgiana[446], contrariando a vanglória de Alcidamante de que sofistas hábeis em improvisar discursos também sabiam escrever com arte, uma vez que o domínio da técnica de improvisação não somente era superior, como englobava e subordinava o domínio da técnica da escrita. Para Isócrates, estes [como Alcidamante] eram tão insensíveis, crendo que os demais é que o seriam, que, "escrevendo piores discursos do que alguns leigos improvisariam" (*Contra os Sofistas*. §9)[447], prometiam fazer de seus discípulos rétores habilidosos que não deixariam escapar nada que existisse para ser debatido, sobre qualquer assunto que fosse posto em discussão[448]. Se, de um lado, Alcidamante rebaixava a escrita à condição de técnica menor do que a da fala presencial, do outro, Isócrates afirmava que a excelência na arte da escrita não era uma qualidade inerente a meros improvisadores de discursos.

Visto isso, faremos agora uma leitura sobre passagens específicas do *Sobre os Sofistas*, observando o posicionamento de Isócrates, no *Contra os Sofistas*, que é onde ele responde a certos itens da acusação (*kategoría*) que lhe fora endereçada por Alcidamante.

Iniciamos aludindo a uma já comentada fala de Cícero[449], onde ele fabrica uma imagem de emulação envolvendo práticas profissionais, de oratória pública e escrita, no seio da antiga tradição sofística atuante em Atenas, entre o final do V e o início do IV

---

[446] Além do *Sobre os Sofistas* (§30), de Alcidamante, a única outra ocorrência de αὐτοσχεδιαστικῆς, encontrada, no *corpus* antigo, é na posterior *Poética* (1449 a 10), de Aristóteles, onde o estagirita nos diz se tratar de uma antiga técnica de improvisação poética, usada nos primórdios do desenvolvimento das tragédias, o que remete à poesia épica de Homero. Sobre a alusão de Isócrates à αὐτοσχεδιαστικῆς defendida por Alcidamante, cf. Milne (1924, p. 21).

[447] χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ τῶν ἰδιωτῶν τινὲς αὐτοσχεδιάζουσιν.

[448] É possível que a menção feita por Isócrates aos "*sofistas que se vangloriavam de saber ensinar discursos políticos* (πολιτικοὺς λόγους)" seja uma referência a Alcidamante (*Contra os Sofistas*. §9-10). Cf. *Antidosis* (XV. 193), onde Isócrates diz ter escrito um texto [*Contra os Sofistas*], no início de suas atividades docentes, onde, além de expor sua opinião, censurava os que faziam excessivas promessas [provavelmente o *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante] e em JAEGER, W. (1995, pag. 1080), onde ele entende que a alusão de Isócrates aos mestres de eloquência política era provavelmente endereçada à Alcidamante de Eleia.

[449] Cf. pgs. 151-152.

século a.C. Talvez, influenciado pelo texto *Synagōgē Technôn*, de Aristóteles, que para nós é perdido, Cícero comenta a atividade profissional docente de Isócrates, em Atenas (*Brutus*. §48), sem aludir a Alcidamante. Cabendo ressaltar, entretanto, que Cícero conhecia as ideias de Alcidamante, chegando a qualificá-lo como "um dos mais considerados rétores antigos" (*Tusculanae Disputatio*. I. 48). Ao fim da conhecida sequência que se inicia com uma referência aos antigos manuscritos de retórica redigidos pelos sicilianos Córax e Tísias (*Brutus*. §46), Cícero descreve um movimento de ocupação de espaços em um disputado empório de ensino e comercialização de peças escritas que serviam tanto para uso político, em geral, como para casos específicos de tribunais. Em síntese, diz Cícero que, primeiramente Lísias teria atuado como professor de retórica, migrando depois para o comércio de peças escritas, a logografia, impulsionado pelo fato de que Teodoro Bizantino lhe seria superior nessa arte (*quod Theodorus esset in arte subtilior*)[450] sendo, no entanto, Teodoro, infértil, ou improdutivo, para escrever discursos (*in oratioinibus autem ieiunior*) . Assim, de acordo com Cícero, associada a uma superioridade na prática das exposições orais, a suposta inabilidade de Teodoro para escrever discursos teria contribuído para que Lísias adotasse a logografia como sua principal atividade profissional. E, podemos aqui pensar: se, como mestre, Górgias foi uma referência para Isócrates, o que Aristóteles atesta[451], Lísias, por sua vez, foi um paradigma a ser superado por Isócrates[452], na

[450] A respeito dessa migração, diz Friedländer que: *"visando ganhar dinheiro, Lísias teve, então, que se converter em "escritor de discursos", para os demais"* (cf. em Friedländer, P. *Platon. Verdad Del ser y Realidad de Vida*. Madrid: Ed. Tecnos. 1989, pg. 117).

[451] Para Aristóteles, Isócrates teria sido *"o discípulo ilustre de Górgias"* (cf. o Fragmento Rose 139; Ross 3; Gigon 137). Provavelmente é essa informação a que segue Quintiliano, em *Instituto Oratória* (III. 1; 13).

[452] Segundo Dionísio de Halicarnasso (*Lísias*. 28-29), Isócrates teria se espelhado nas impactantes repercussões dos discursos olímpicos pronunciados por Górgias, em 392.a.C, e por Lísias em 388 a.C. Isócrates mesmo alude a esses discursos, de Górgias e de Lísias, no seu *Panegírico* (3-5, 15), manifestando o desejo de melhorá-los. Além disso, Diodoro da Sicília nos lembra que, agindo politicamente de um modo que despertou a atenção de Isócrates, Lísias exortou os gregos a lutarem contra

medida em que Lísias era reconhecidamente um exímio escritor de peças forenses e discursos políticos.

Cícero conclui essa passagem aludindo a Isócrates e deixando-nos a imagem de três importantes campos de atuação, nessa época, em Atenas, a saber: O do ensino da arte de falar, que, voltado para o exercício da oratória pública tornara-se quase que uma exigência e objeto de cobiça nos diferentes espaços de convívio na *pólis*. O da comercialização de peças escritas, bem elaboradas, configurando-se na rentável atividade da logografia profissional. E o da formação cultural, ou filosófica, que privilegiava as atividades de leitura e produção textual, sendo essas atividades justamente as que Isócrates viria a se dedicar, até o fim de sua vida, depois de abandonar a carreira de logógrafo que abraçara em sua juventude. Parece ser justamente a essa transição de Isócrates que Platão alude, com humor, no final do *Fedro* (279 a), quando, recuando no tempo, Platão compara o estilo de Lísias[453]com o desse "novo Isócrates", isto é, o "jovem promissor" que, devido a sua "natureza", seria capaz de sobressair no competitivo universo político ateniense, onde a habilidade com a palavra havia se tornado um instrumento fundamental de ascensão, destaque e poder.

É também em referência a essa demanda por serviços profissionais de logógrafos que Alcidamante fez, por escrito, uma defesa do estilo de Górgias, para quem a *graphé*, embora pontualmente útil, não seria, entretanto, superior ao alcance e à potência do *lógos* presencial, improvisado[454]. Sem citá-lo diretamente e conhecendo a

---

os tiranos da Sicília, nesse discurso pronunciado em 388 a.C, tendo sido essa fala de Lísias o motivo para que os embaixadores do tirano Dion de Siracusa fossem retirados da festa olímpica (XIV. 109,3). Cf. também em *Vida de Isócrates* (130), de autoria anônima, onde se diz que ocorreram desentendimentos, entre Lísias e Isócrates, sendo contrários, os seus respectivos métodos de formação.

[453] Sobre isso, cf. também no *Fedro*, em 277 e; 278 c 277 a-b; 266 c.

[454] No entanto, é também possível entender que Górgias considerava que a escrita é tão potente quanto a fala presencial, tal como se pode ler no *Elogio de Helena* (§13), muito embora Górgias visse na arte da grafia certas características lúdicas, tal como um brinquedo (§21).

antiga relação de Isócrates com a logografia, no proêmio do *Sobre os Sofistas*, Alcidamante indica que o gênero desse texto será o forense, isto é, tratar-se-á de uma acusação (*kategoría*), fabricada como um jogo[455], bem ao estilo de Górgias.

De início, Alcidamante diz que sua acusação contra os discursos escritos devia-se ao fato de que, dentre os chamados sofistas, alguns estariam negligenciando tanto a formação (*paidéia*), como a investigação (*historía*). Tal como leigos, inexperientes no falar, esses ditos sofistas acreditavam mostrar sua sabedoria (*sophía*) exaltando a dedicação em escrever discursos e, mais do que isso, "possuindo somente uma pequena parte da Arte Retórica (*rhetorikê*) eles reivindicavam essa técnica por inteiro" [456]. Ainda nessa passagem, Alcidamante diz dominar a arte da escrita, e que os que se afastavam tanto da retórica, como da filosofia, consumindo as suas vidas a escrever, deveriam, com toda justiça, ser qualificados como poetas (*poietái*), mas nunca como sofistas (*Sobre os Sofistas*. §2).

Abro aqui um parêntese para observar os indícios que reforçam a leitura de ser mesmo Isócrates quem está respondendo, em seu *Contra os Sofistas*, à acusação (*kategoría*) escrita por Alcidamante. Primeiramente, diferente do que entende Marina McCoy (2010: 16), creio que Alcidamante não está censurando sofistas[457], em seu texto, mas, sim, apontando que, para os que exerciam essa função de mestres formadores poderem fazer jus a qualificação de sofistas eles deveriam dominar os aspectos formais e conteudísticos dos saberes que professavam. Em outras palavras, para Alcidamante, um sofista deveria ser tanto mestre na arte retórica, que envolvia a escrita como técnica

[455] Cf. no *Sobre os Sofistas* (§34) e no *Elogio de Helena* (§21), de Górgias, a respeito da perspectiva da escrita como um jogo.

[456] Cf. no *Sobre os Sofistas*. §1. Considerando a hipótese bastante provável de que o drama *Górgias*, de Platão, tenha mesmo sido escrito após a redação de *Sobre os Sofistas*, esse texto de Alcidamante apresentaria as duas mais antigas ocorrências de ῥητορικῆς, que nos são conhecidas.

[457] Segundo McCoy: *"além de Platão, Isócrates e Alcidamante disputam o título de filosofia e crítica à sofística"*.

subsidiária da fala improvisada – incluindo a habilidade na articulação de *enthymémata* – como, também, um praticante da filosofia, sendo essa compreendida como campo de busca, investigação (*historía*) e produção de saberes variados.

Em segundo lugar, Isócrates, no *Contra os Sofistas*, parece refutar a objeção alcidamantina de que "a escrita seria uma parte menor da retórica, [ou da filosofia]", isto é, *ipsis litteris* como se lê na objeção de Alcidamante, no início do *Sobre os Sofistas*, onde ele qualifica a *tékhne* da grafia como "uma parte menor da Arte Retórica". Na suposta resposta de Isócrates, lê-se que: "Eu estimaria mais do que muitas riquezas, que a filosofia pudesse tanto quanto eles dizem, pois, quem sabe, nós não ficaríamos tão atrás de todos, nem fruiríamos da menor parte dela" (*Contra os Sofistas*. §11).

Sendo assim, cabe lembrar que um dos eixos da argumentação de Alcidamante era a suposta inadequação da escrita às circunstâncias políticas, onde, a seu ver, os indivíduos precisariam de ter participação ativa nas tomadas de decisões da cidade. Afinal, qualquer pessoa poderia desprezar uma ideia escrita, "considerando-a fácil de ser atacada (*euepíthetos*), simplória e ao alcance de qualquer natureza" (*Sobre os Sofistas*. §3) [458]. Para Alcidamante (*idem*), não seria parte de uma educação qualquer, falar improvisadamente sobre qualquer assunto que ocorresse, sabendo captar os desejos (*epithymíai*) dos ouvintes, usando *enthymémata* e palavras que brotam da inteligência, expressando-se de modo convincente e no tempo oportuno das circunstâncias (*kairós*). Mas, pelo contrário, ao se debruçar sobre textos preparados muito antes dos debates, a fim de ter suporte para a sua própria fala, o indivíduo se arriscava a falhar no tempo, impotente que estaria por não saber captar o desejo dos ouvintes. Nesse sentido, o erro

[458] Trata-se de uma perspectiva próxima da que Platão apresenta a partir da narrativa do mito egípcio de *Theuth*, no *Fedro* (275 e; 277 a). Lembrando que o termo *euepíthetos*, próprio a linguagem militar da época, é usado pelo personagem *Estrangeiro de Eleia*, no *Político* (306 a 8-10) para ser referir às disputas e embates discursivos entre os cidadãos na *pólis*.

seria, ou poder vir a falar mais do que o desejado, ou, pelo contrário, a encerrar a fala antes do que deveria, quando, na verdade, todos ainda desejariam escutá-lo (*ibidem*, §22).

Sobre essa passagem, cabe lembrar um testemunho de Filóstrato, em *Vida dos Sofistas* (I. 1), onde essa competência destacada por Alcidamante corresponde ao estilo de Górgias, que, segundo Filóstrato, teria sido "o primeiro a falar de improviso, tendo se apresentado no teatro, em Atenas, com o notável atrevimento de dizer ao público ouvinte: proponham-me um tema!". Apesar disso, não creio que a aludida técnica gorgiana de discursos improvisados (*schédioi lógoi*) correspondesse a uma simples exibição de saberes gerais, onde se sustentaria ideias sobre diversos assuntos, tal como uma *epidéixis* de *polymathía*, assim, como, também, tudo indica que Alcidamante não concebesse em sua *autoskhediastikê*, de procedência gorgiana, nenhum exercício de simples memorização de textos, tal como se poderia depreender, por exemplo, de uma passagem no final das *Refutações Sofísticas* (183 b), onde Aristóteles diz que a *paidéia* proporcionada pelos que ensinavam *lógoi eristikós* seria semelhante ao sistema de Górgias, que, no dizer de Aristóteles, "dava a uns, discursos retóricos, e, a outros, discursos interrogativos, para serem memorizados"[459].

Contrariamente a isso, Alcidamante considerava ingênuas, falhas e ineficazes, as ações de simples memorização de discursos com vistas a defender ideias em conversações e debates públicos (*Sobre os Sofistas*. §11; 14; 17; 18; 21). Podendo, no entanto, a escrita ser útil quando usada para medir sinais de progressos do pensamento, registrar recordações para posteridade, ou para estudar o núcleo de uma tese a ser colocada em debate, sob a forma de argumentos (*ibidem*, §32-33).

[459] Sobre essa perspectiva cf. também em Isócrates (*Contra os Sofistas*. §12).

Nesse sentido, para Alcidamante, penso que os *enthymémata* designassem argumentos caracterizados pelo manejo do dispositivo do *eikós*[460], sendo esse algo como um encadeamento de imagens mentais capazes de fabricar expectativas fundadas tanto em aspectos emocionais, como em cognitivos, isto é, um dispositivo mental intrinsecamente ligado às circunstâncias (*kairós*) do seu acionamento, via palavra. Assemelhando-se bastante à definição de *eikós* encontrada no manual de Anaxímenes de Lâmpsaco (VII, 4)[461], essa leitura propõe uma compreensão do porquê de Alcidamante ter concebido que o aproveitamento pleno do *kairós* se daria em ações diretas, dos falantes sobre as expectativas e os desejos dos ouvintes. Alcidamante enfatizava a potência e a eficácia da palavra-ação, isto é, da palavra que poderia ser oportunamente aplicada em diversas circunstâncias e lugares, em sendo *mímesis* de corpos vivos (*ibidem*, §27-28). Em função dessa capacidade *polytrópica*, o *lógos* agiria como bem quisesse, na psiquê, observando-se o detalhe de que seria o desejo livre, de quem escuta, que ele, *lógos*, deveria perseguir e atingir, uma vez que a sua força de linguagem animada (*empsychós*) seria capaz não só de fabricar argumentos e persuasão, como também de "atender à necessidade humana", trazendo "os que erram à razão" ou "consolando desventurados" e "acalmando os desesperados" (*ibidem*, §10)[462]. Devido a isso, concordando com Monique Trédé, creio ser um fato, que, "tanto em Górgias, como em Alcidamante, a retórica é uma psicagogia" (2015: 263).

---

[460] Em sua *Retórica*, Aristóteles propõe ser o *enthyméma* não somente uma espécie de silogismo (1356 b), como, também, a própria demonstração (*apódeixis*) retórica (1355 a). Como exemplo de manejo do *eikós*, por Alcidamante, cf. no *Sobre os Sofistas* (§5-6).

[461] "*O eikós é algo que se diz e do que os ouvintes têm exemplos em seus psiquismos*". Cf. a nota nº 433 da tradução de J. S. Sanz.

[462] Sobre a analogia entre *lógos* e *phármakon*, cf. no *Elogio de Helena* (§14), de Górgias, e também nos testemunhos de Filóstrato (*Vida dos Sofistas*. 1.15) e de Plutarco (*Vida dos Dez Oradores*. 833 c-d), onde é dito que Antifonte de Ramnunte teve um consultório em Atenas, em que tratava as afecções psíquicas de indivíduos somente com a palavra, uma vez que, para Antifonte, a palavra teria a potência de uma droga atuando na mente.

Desse modo, entendemos que a força do *lógos* que é exaltada por Górgias no *Elogio de Helena* é também destacada por Alcidamante, quando ele aponta para a vital importância do livre encontro entre a palavra daquele que fala, com o desejo de quem escuta. E, esse encontro, tanto pode remeter a uma imagem de violência consentida, tal como a da alma indefesa e desejante de Helena, que se deixa conduzir pelas palavras de Páris, como pode mostrar a força do *êthos* essencialmente democrático, que é inerente à prática de falas presenciais entre os pares, ou, se preferirmos, do exercício citadino, cotidiano, dos diversos *lógoi politkós*, em seus múltiplos locais de ação.

Em um pólo oposto a esse, Alcidamante pôs a arte da grafia (*graphikê*), silenciosa, precisa, mas com capacidade de alcance limitada, se comparada com os discursos vivos. Uma modalidade de linguagem, essa, a da escrita, que Alcidamante considerava ser incapaz de seguir, no tempo oportuno, os desejos que realmente motivariam os pares a se reunirem, livremente, tanto para falar, decidir e deliberar, como para serem escutados. Como imagem dessa dissimetria, entre fala e escrita, Alcidamante argumenta usando um exemplo de ausência de liberdade entre cidadãos que seriam hipoteticamente obrigados a escutar discursos escritos por tiranos, aguardando, pacientemente, que esses concluíssem as suas redações, o que seria, na realidade, uma situação de extrema resignação à qual absolutamente ninguém se submeteria, se não fosse pela implícita força da coação (*ibidem*, §11).

A essa imagem Alcidamante associa outra, que é a de uma hipotética cena de tribunal que sugere uma relação entre desejo (*epithymía*), palavra (*lógos*) e oportunidade (*kairós*). Diz Alcidamante que: "Ora, se não seria mesmo ridículo, no caso de um arauto perguntar: Quem dentre os cidadãos quer falar?" Ou, se, "com a água da clepsidra já correndo no tribunal, o rétor fosse, de repente, até uma tabuleta, para escrever e memorizar um discurso?" (*idem*).

Nesse sentido, interessa observar como que Alcidamante pensava uma perspectiva temporal – que está presente na ideia do *kairós* de ambiência forense ligada à imagem do relógio d'água (clepsidra) – relacionada ao campo de ação das falas dinâmicas. Para Alcidamante, tudo se passa como se os escritores contumazes se encontrassem aprisionados em uma espécie de ordenação temporal mais lenta do que a experimentada por oradores públicos. E isso se deveria a uma excessiva dedicação à escrita, fato esse que favorecia a que eles, escritores, caíssem facilmente em estado de *aporia*, de mudez ou *aphonía* (*ibidem*, §15), ficando idênticos aos de voz débil (*ischnóphonos*)[463], quando convocados a discursar em público sem o apoio dos textos com os quais poderiam tentar disfarçar a sua incapacidade de usar espontaneamente a inteligência para defender as suas ideias, ao vivo e com suas próprias palavras. Tal como se encontra no *Sobre os Sofistas* (§17), isso significaria dizer que, "retardando os percursos do intelecto e exercitando a fala com hábitos que lhe são contrários, escrever em demasia deixa a psiquê impedida e acorrentada".

Nessa objeção se encontra um dos principais alvos da provável provocação feita por Alcidamante a Isócrates, que é quando o eleata diz "estranhar que alguém reivindique para si mesmo a filosofia, comprometendo-se a ensinar os outros, tendo sempre em mão uma tábua escrita, ou um livro, para poder demonstrar sua sabedoria" (*ibidem*, §15). Na concepção de Alcidamante, sem o amparo da escrita, pretensos mestres sofistas, como Isócrates, Lísias, e outros, igualavam-se aos sem formação,

[463] Como nota McCoy (2010, p. 17), a crítica de Alcidamante aos expoentes da sofística que se destacavam mais como autores de obras escritas, do que como *rétores*, provavelmente não se resumia a Isócrates, podendo ser citado, também, aqui, a título de exemplo, o próprio Platão, que, de acordo com Diógenes Laércio (III. 5), possuía uma voz débil (ἰσχνόφωνός), o que pode ter dificultado sua maior participação, nos espaços públicos onde o *agôn* dos discursos podia ser posto à prova. Cf. também a ocorrência de ἰσχνόφωνός em *Vida de Isócrates*. XXXIV. 36 e na *Vida dos Dez Oradores* (837 a), de Plutarco.

mostrando-se leigos e ignorantes como os deseducados, encontrando-se, por isso, afastados tanto da filosofia, como da retórica (*ibidem*, §1-2).

Com essas observações, Alcidamante parecia visar atingir em cheio o método de ensino que Isócrates usava em sua escola, uma leitura que se reforça pela própria fala de Isócrates, quando ele diz que costumava se apresentar para os seus discípulos como "um paradigma de tal qualidade, que, aqueles formados por ele seriam capazes de imitá-lo, tornando-se, por isso, melhores que todos os demais" (*Contra os Sofistas*. §16-18)[464]. Isso significa dizer que, enquanto Alcidamante exortava a força da improvisação de discursos, valendo-se do caráter mimético das palavras vivas, enquanto ícones do pensamento (*ibidem*, §28), Isócrates colocava a si mesmo como modelo, assumindo a pretensão de que, pautados por uma refinada sensibilidade, os seus textos, confeccionados com precisão (*akribéia*), se constituíssem como verdadeiro núcleo filosófico da sua *paidéia*.

A bem da verdade, é admirável que Isócrates tenha sido capaz tanto de expor publicamente pretensões tão grandiosas, como a de uma *paidéia* filosófica que lhe reservava, sem a menor modéstia, o lugar de modelo prático-teórico para jovens candidatos a filósofos, como, também, de assumir, igualmente sem reservas, uma fragilidade que acabaria sendo explorada por Alcidamante, em suas censuras, como foi o caso das limitações relativas à voz e à ousadia[465], que acabariam afastando-o das atividades políticas de oratória pública, em Atenas.

---

[464] Cf. em Milne (1924, pág. 21), onde, concordando com Vahlen (*Der Rhetor Alkidamas,* Sb. Wien. Akad. XLIII, 1863, 491 ff.), ela observa a relação entra a menção a *autoskhediastikê*, feita por Isócrates, no *Contra os Sofistas* (§9) e a crítica de Alcidamante (§1; §15) ao método de ensino de Isócrates, que consistia na leitura de peças escritas por ele, para que seus discípulos o tivessem como um modelo.

[465] Cf. no *Panatenaico* (XII. 9; 10-12) ou na *Carta a Felipe* (V. 81), onde Isócrates afirma não ser um ῥήτωρ além de não ter tido voz potente e nem atrevimento para poder *"insultar e vituperar os que frequentavam a tribuna"*, assim como em *Antidosis* (189).

Em uma espécie de auto-reflexão, já no posterior *Panatenaico* (XII. 11)[466], Isócrates chegaria a dizer que jamais desanimara, devido a essas faltas, não ficando, entretanto, "sem glória e em total anonimato", pois, "se, por um lado, fracassara na vida política, por outro, conseguiu se refugiar na filosofia, no trabalho e em escrever o que pensava".

Posto isso, note-se que, em algumas passagens do *Sobre os Sofistas*, Alcidamante inusualmente empresta noções elementares de física[467], para enfatizar sua perspectiva sobre uma dinâmica polarizada, entre o *lógos* falado e a *graphé*. Sendo o *lógos*, para Alcidamante, compreendido como uma ação que dependeria de esforço, vigor e velocidade, para se por em prática o pensar, através do dizer. Enquanto que a grafia se caracterizaria pela imobilidade, pela fragilidade e a simploriedade da tintura, uma vez que (*ibidem*, §28), "os escritos se servem de uma única e mesma forma (*skhêma*)", sempre imutável, "imóvel" (*akínetos*) [468]. Demonstrando traços da dialética eleática gorgiana, fundada em *antilogia* e uso de antíteses, assim, como, também, acionando o dispositivo do *eikós*, uma marca característica da antiga tradição retórica siciliana, Alcidamante lança mão de paradigmas para evocar imagens de estrutura simples, já conhecidas, em geral, pelas mentes dos ouvintes.

Na sequência que iremos observar, Alcidamante faz lembrar um estilo atribuído a Zenão, para além de Górgias, jogando com noções elementares de

---

[466] Trad. de J. M. Guzmán Hermida.

[467] Cf. a alusão de Diógenes Laércio (VIII. 56) ao livro *Físico*, para nós perdido, escrito por Alcidamante. Ao que tudo indica, além de especular sobre a filosofia de jônios e italiotas, nesse livro, Alcidamante registrou uma espécie de história da filosofia, onde, entre outras, analisou as relações de ensino entre Parmênides, Zenão e Empédocles, assim como "*sobre o afastamento de Zenão e de Empédocles, tendo esse passado a seguir ideias de Anaxágoras e a filosofia e o estilo de vida de Pitágoras*".

[468] Como observa J. V. Muir (*Alcidamas*, 2001, p. 46), nessa época as analogias entre retórica e atletismo eram comuns, tendo como finalidade atrair a atenção de jovens com a transposição do ânimo das disputas esportivas, para os embates de oratória. Sobre este tipo de analogia, cf. também em Antifonte (*Tetralogia* II. 4-5), em Platão (*Sofista*. 231 e) e em Isócrates (XV. *Antidosis*. 180-185).

movimento e força, para apontar, em um mesmo eixo argumentativo, semelhanças e dessemelhanças entre o falar e o escrever.

Propõe Alcidamante que, "é esperado (*eikós*) que os que concluem tarefas difíceis, ao voltarem os seus pensamentos para as mais fáceis, consigam administrar as coisas com facilidade". No entanto, pelo contrário, "torna-se árduo e hostil, o esforço nas tarefas difíceis, para os que só se exercitam nas fáceis" (*ibidem*, §6). E, sendo assim, "os que conseguem erguer uma grande carga, passando para cargas mais leves, conseguirão facilmente manejá-las", enquanto "os que se esforçam somente com cargas mais leves não serão capazes de carregar as pesadas" (*ibidem*, §7). Logo a seguir, Alcidamante usa duas imagens do repertório zenoniano para construir uma analogia entre elementos da física e a dinâmica das linguagens, oral e escrita, a saber: a imagem da flecha arremessada[469] e a de Aquiles, o "de pés ligeiros". Diz Alcidamante que, de modo similar aos que praticam com cargas pesadas, "um corredor veloz conseguirá acompanhar com facilidade os que são mais lentos, enquanto que, os mais lentos não serão capazes de acompanhar os mais rápidos" (*ibidem*, §7)[470]. E, ainda, os que são capazes de atirar uma flecha mirando em alvos distantes, serão capazes também de acertar facilmente em alvos próximos. Porém, "não é claro se aquele que sabe lançar no que está perto, também o saberá fazer em algo que lhe esteja distante" (*idem*).

É por essa via que Alcidamante conduz à ideia de que algo semelhante ocorre com o que é dessemelhante, isto é, mostrando, por analogia, uma mesma dinâmica que

---

[469] Cabe lembrar que Alcidamante usa o argumento da flecha arremessada, contendo uma mensagem escrita, em seu discurso que completa uma antilogia forense sobre o mito de Palamedes, antilogia essa que é composta pela *Defesa de Palamedes*, de Górgias, e pelo [*Odisseu*] *contra Palamedes*, *por traição*, de Alcidamante. Cf. também a nota nº 3 da tradução do *Fedro*, feita por León Robin (1933, pág. 64), onde é sugerido que, nessa dita passagem, "*se trata de uma alusão a um eleata, sendo referidas, no drama platônico, as imagens zenonianas do duplo trajeto sobre o estádio, correspondendo a metade, e a flecha que voa,* imóvel".

[470] Observar e comparar, aqui, a ocorrência de ποδώκης, em Alcidamante, com o epíteto com o qual Homero qualifica Aquiles, na *Ilíada* (II. 860; 874).

serviria para ressaltar a discrepância entre os discursos vivos e a escrita, uma vez que seria evidente que "os que se utilizam belamente dos discursos improvisados, ao dedicarem o seu ócio à escrita, em nada se diferenciariam dos fazedores de discursos (*logopoiós*)" [471]. Enquanto que, por outro lado, escritores contumazes, desabituados do esforço e exercício contínuo dos debates e conversações, "teriam os seus raciocínios repletos de aporias e erros, ao tentarem falar com discursos improvisados" (*ibidem*, §8).

Com mais moderação do que Alcidamante, no que toca o recurso a exemplos retirados da física, Isócrates mostrava saber usar esse tipo de lugar comum, do "mais e do menos" [472], para enaltecer sua *tékhne*, quando, diz Isócrates, na *Antidosis* (47-49), que, em sendo poéticos "os textos dotados de ritmo e de musicalidade recebem da filosofia, a sua força". Mas, os que são hábeis em discursos forenses encontram-se distantes de saber escrever com sensibilidade e beleza, "enquanto que, pelo contrário, os que dominam essa técnica [do bem escrever] saberão também executar com destreza os discursos forenses [*dikânikoi lógoi*], caso assim o desejem fazer". Nesse caso, a inversão operada por Isócrates se encontraria no fato de Alcidamante ter afirmado que os logógrafos forenses eram os que melhor escreviam, à medida que sua *tékhne* consistia em evitar a precisão (*akribéia*), mimetizando os que sabiam discursar improvisadamente (*ibidem*, §13), o que fazia com que o escrito se assemelhasse à verdade (*alétheia*).

Aproximando-nos de uma conclusão, cabe lembrar que, no *Contra os Sofistas*, Isócrates não fez de Alcidamante o seu único alvo, certamente, o que se vê quando

---

[471] Sobre a ocorrência de *logopoiós* com o significado de logógrafo, cf. Platão (*Eutidemo*. 289 d-e).

[472] Cf. em *Sobre o Céu* (281 a 7-17), onde Aristóteles dá um exemplo deste tipo de raciocínio ao propor que "*o que pode uma quantidade superior, poderá, também, as partes* [menores] *nela contidas, e, se conseguir percorrer cem estádios, conseguirá, também, percorrer dois, enquanto que, o que não consegue percorrer mil estádios, tampouco conseguirá percorrer mil e um"*. Trad. de Miguel Candel. O mesmo tipo de raciocínio é usado pelo personagem Sócrates, de Xenofonte, como se pode observar no *Banquete* (II. 10).

Isócrates aponta que não só criticava os que observavam contradições entre as palavras (*Contra os Sofistas*. §7), como fazia Antístenes, como, também, "os que passavam o tempo em discussões erísticas, buscando a verdade" (*ibidem*, §1; 3-4), como fazia Platão, na opinião de Isócrates. Para Isócrates (*ibidem*, §8), nenhum desses tinha interesse pela verdade (*alétheia*), ou pelo cuidado com a alma (*tê psychê epimeléia*), sendo que, todos, sem exceção, afirmavam serem capazes de transmitir para os seus discípulos "a ciência dos discursos e da escrita" (*ibidem*, §10).

Fazendo uma provável alusão a *autoskhediastikê*, de Górgias e Alcidamante, como uma mera técnica fixa, Isócrates a censura, enquanto um pretenso paradigma de atividade criadora e criativa, fazendo uma sintética *apología* da linguagem escrita. E se, por um lado, Alcidamante desqualificava a eficácia da grafia, devido a sua imobilidade, Isócrates, por sua vez, aduzirá às mesmas características formais, da escrita, para defender uma posição oposta. Dirá Isócrates (*ibidem*, §12), que é justamente pelo fato dos signos gráficos serem imóveis (*akínetos*) e permanecerem sempre iguais, que os que deles se utilizam podem seguir usando sempre "os mesmos para o mesmo", ao contrário do que ocorre com o *lógos* que, sendo pronunciado por um, em determinada circunstância, não oferece a garantia de que poderá ser útil a outro que vier a falar em seguida.

Como observa Monique Tredé (2015: 267), a precisão estilística da escrita era um fator fundamental para se entender certas diferenças teóricas e práticas entre Alcidamante e Isócrates, pois, se, para Isócrates, a eloquência era uma arte criadora (*poietikón pragma*), a perspectiva temporal da *autoskhediastikê* alcidamantina, sendo própria de uma técnica fixa, não seria, por sua vez, capaz de aproveitar plenamente o *kairós*, como alardeava Alcidamante. Para Isócrates, seria justamente o caráter preciso, da arte da escrita, o que faria com que as letras expressassem com mais beleza,

sensibilidade e exatidão as ideias a serem expostas, em acordo com as demandas dos assuntos colocados em questão em determinadas circunstâncias.

Por seu turno, Alcidamante lançou mão de uma inusitada imagem, para enfatizar o que considerava ser uma espécie de atrofia *noética* que a dependência de textos escritos seria capaz de provocar na psiquê humana. Propôs Alcidamante, que (*ibidem*, §17):

> ἀλλ' ὥσπερ οἱ διὰ μακρῶν χρόνων ἐκ δεσμῶν λυθέντες οὐ δύνανται τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ποιήσασθαι τὴν ὁδοιπορίαν, ἀλλ' εἰς ἐκεῖνα τὰ σχήματα καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ἀποφέρονται, μεθ' ὧν καὶ δεδεμένοις αὐτοῖς ἀναγκαῖον ἦν πορεύεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ γραφὴ βραδείας τὰς διαβάσεις τῇ γνώμῃ παρασκευάζουσα καὶ τοῦ λέγειν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔθεσι ποιουμένη τὴν ἄσκησιν ἄπορον καὶ δεσμῶτιν τὴν ψυχὴν καθίστησι καὶ τῆς ἐν τοῖς αὐτοσχεδιαστοῖς εὐροίας ἁπάσης ἐπίπροσθεν γίγνεται.
>
> Tal como os que depois de muito tempo se libertam de correntes e não podem andar com os outros, sem que voltem àquelas posições e movimentos cadenciados com os quais eram obrigados a andar quando estavam presos, do mesmo modo, a escrita, retardando os percursos do intelecto e exercitando a fala com hábitos que lhe são contrários, deixa a mente impedida e acorrentada, surgindo como um obstáculo a toda fluidez, nos discursos improvisados.

Na passagem acima Alcidamante compara os escritores habituais com indivíduos acorrentados, que são incapazes de se mover com desenvoltura, mesmo vendo-se livres dos grilhões, uma vez que lhes faltariam os recursos próprios a quem age, ou discursa, livremente. Essa imagem alcidamantina é literalmente imitada por Plutarco (*De liberis educandi*. 6)[473], quando ele diz que: "aqueles que ficaram acorrentados por muito tempo são incapazes de caminhar quando lhes tiram os grilhões, enquanto, que, os que necessitam falar improvisadamente também não o conseguem fazê-lo, caso não tenham praticado isso" .

[473] Trad. de C. Otal e J. G. López.

Lembrando em algo a perspectiva do poeta lírico Simônides, de que "a pintura seria uma poesia silenciosa, enquanto que a poesia seria uma pintura que fala"[474], Alcidamante considerava não ser justo chamar a escrita de *lógos* (*ibidem*, §27), uma vez que os textos não passam de "simulacro (*eidôla*), forma (*skhêmata*) e imitação (*mimémata*) de discursos (*lógon*)[475]. Para esse sofista, é justamente esse caráter pictórico, de formas plasmadas, o que justificaria a pouca utilidade da escrita, no dia a dia, pois, servindo-se de "uma mesma forma e de uma única disposição", o que se teria com eles, escritos, seria o efeito de quando se lê um livro, "que permanece sempre imutável, diante das circunstâncias" (*ibidem*, §28)[476]. Contrariamente a isso, para Alcidamante, o *lógos* improvisado é vivo, segue os acontecimentos e assemelha-se aos corpos reais (*idem*)[477].

Enfim, diferentemente do que ocorreu com Isócrates, não se tem registros escritos de como esse debate sobre o alcance das linguagens, oral e escrita [imagética], teria sido elaborado por Alcidamante tempos depois da publicação desses manifestos, lembrando que, ao longo do século IV a.C, a escrita começaria a se consolidar como um modo privilegiado de transmissão, capaz de constituir gerações e gerações de leitores. Mais de duas décadas depois desse certame com Alcidamante, Isócrates endereçou uma missiva ao velho tirano, Dion de Siracusa (*Carta a Dionísio de Siracusa*. 1-6), deixando transparecer que as antigas marcas do *agôn* entre ele e Alcidamante não haviam se apagado totalmente. No início dessa carta, Isócrates diz que fosse ele mais jovem e não

---

[474] Sobre Simônides como precursor da sofística, com as suas *práxis* de mnemotécnica e a cobrança de pagamento pela demonstração da sua arte, cf. em LIVOV, G. & SPANGENBER, P. (*La emergência de uma proto-retórica em la tradición poética*. In *La palavra e la ciudad.* Buenos Aires. Ed. La Bestía Equilátera. 2012, pgs. 56-57).

[475] Cf. em Górgias o poder de afecção da pintura (*Elogio de Helena*.§18).

[476] Cf. a mesma ideia no *Fedro* (276 a-b), de Platão.

[477] Uma ideia similar a essa se vê na terceira e conclusiva tese do *Tratado do não ser*, de Górgias, e no *Fedro* (276 a), de Platão.

escreveria uma carta, mas sim, iria ao encontro de Díon, pois ele reconhecia que aos que desejam aconselhar, não convém tratar por escrito, mas sim, pessoalmente, e isso não só porque falamos com mais facilidade cara a cara do que através da escrita, mas também porque as pessoas confiam mais em palavras do que em textos, escutando as primeiras como opiniões, e os segundos como peças literárias.

Já próximo ao fim de sua vida, no discurso *Felipe* (§25-27), Isócrates dirá o seguinte ao pai de Alexandre:

> Καίτοι μ' οὐ λέληθεν, ὅσον διαφέρουσιν τῶν λόγων εἰς τὸ πείθειν οἱ λεγόμενοι τῶν ἀναγιγνωσκομένων, οὐδ' ὅτι πάντες ὑπειλήφασιν τοὺς μὲν περὶ σπουδαίων πραγμάτων καὶ κατεπειγόντων ῥητορεύεσθαι, τοὺς δὲ πρὸς ἐπίδειξιν καὶ πρὸς ἐργολαβίαν γεγράφθαι. Καὶ ταῦτ' οὐκ ἀλόγως ἐγνώκασιν· ἐπειδὰν γὰρ ὁ λόγος ἀποστερηθῇ τῆς τε δόξης τῆς τοῦ λέγοντος καὶ τῆς φωνῆς καὶ τῶν μεταβολῶν τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις γιγνομένων, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν καὶ τῆς σπουδῆς τῆς περὶ τὴν πρᾶξιν, καὶ μηδὲν ᾖ τὸ συναγωνιζόμενον καὶ συμπεῖθον, ἀλλὰ τῶν μὲν προειρημένων ἁπάντων ἔρημος γένηται καὶ γυμνὸς, ἀναγιγνώσκῃ δέ τις αὐτὸν ἀπιθάνως καὶ μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος ἀλλ' ὥσπερ ἀπαριθμῶν, εἰκότως, οἶμαι, φαῦλος εἶναι δοκεῖ τοῖς ἀκούουσιν.
>
> Ciertamente no se me ha pasado por alto cuanto se diferencian en su poder de conviccion los discursos que se pronuncian de lós que se leen, ni que todos han entendido que los primeros se dicen cuando se trata de asuntos serios y apremiantes y los segundos se escriben para hacer uma demostracion y como ejercicio personal. Y no es ilógica su opinion. Pues cuando el discurso queda privado de la fama del orador, de su voz y de las variaciones que se producen en las declamaciones, asi como de la oportunidad y del esfuerzo de su ejecucion, cuando nada hay que coopere y ayude a convencer, sino que queda abandonado y desnudo de todo lo antedicho, y uno lo lee sin conviccion y sin imprimirle caracter, como si contase numeros, entonces es logico, segun creo, que ese discurso parezca malo a los oyentes[478].

Enfim, Isócrates viveu até aproximadamente o ano de 338 a.C, quando – com a exceção de Aristóteles – os seus principais rivais já não mais se encontravam vivos. Sem fechar a grande questão discutida com o condiscípulo Alcidamante, Isócrates parece ter recuado em alguns pontos, cedendo teoricamente, em parte, à inegável potência da palavra presencial, ao passo em que, paralelamente, observava, certamente

[478] Trad. de J. M. G. Hermida.

com algum prazer, a consolidação da escrita como um potente e privilegiado instrumento de transmissão de saberes.

Para além dessa constatação, cabe ressaltar a importância dada na antiguidade grega, a essa discussão em torno das qualidades das linguagens oral e escrita. Tendo esse tema sido discutido não só no âmbito das disputas filosóficas entre antigos mestres oralistas e escritores, ávidos por captar discípulos, como também no campo da poesia, onde não se pode deixar de citar Aristófanes, com sua memorável teatralização de um hipotético *agôn* entre os poetas Ésquilo – representando a grandiloquência homérica que foi, em parte, adotada por Górgias – e Eurípides, que, no dizer de Ángel Castello, "pode ser perfeitamente identificado com os que cultuavam uma estilística baseada na excelência da escrita"[479], como foi o caso de Isócrates, entre outros.

Na verdade, boa parte da herança da sofistica gorgiana recepcionada por Alcidamante remonta ao estilo poético de Homero, a quem Górgias fazia descender à *Musa*, como diz Proclo (*Vida de Homero*. 19-24). No caso, teria sido também às *Musas* que Alcidamante dedicou o livro onde reuniu boa parte da sua doutrina filosófica, o *Museu*, do qual só nos restaram fragmentos e citações, em obras posteriores, como as de Aristóteles, Cícero, Plutarco, Luciano de Samósata e Nietzsche, entre outros.

E se, como insinua Avezzù (1982: 68-69)[480], Luciano empresta no *Banquete* características do herdeiro de Górgias para compor seu personagem cínico, Alcidamante; nada nos impede de pensar que Luciano pudesse estar humoradamente

[479] A respeito da associação do estilo homérico, oralista, de Ésquilo, com Górgias, e do *genus tenue*, encarnado em Eurípides, cf. em CASTELLO L. A. e MARSICO, C. (*El alegato del SDE: entre la oralidad y la escritura*. In *Como decir lo real*. 2005, pág. 64-65). Cf. também a perspectiva de Eurípides sobre o alcance da escrita, no fragmento 478 de sua tragédia, perdida, *Palamedes*, onde esse herói dos *Cantos Cyprios* é descrito como "*o criador da escrita enquanto um remédio* (*phármakon*) *para o esquecimento*".

[480] A caracterização feita por Samósata, do personagem Alcidamante como um filósofo cínico, pode ter relação com o papel do personagem Antístenes, do *Banquete* de Xenofonte, somando-se a isso o fato de Alcidamante ter escrito uma obra chamada *Elogio de Proteu, o Cão* (cf. em MENANDRO. *Sobre os Discursos Epidícticos*. III. 346, 17-19)).

destacando traços do *êthos* de Alcidamante de Eleia, para incrementar as suas próprias censuras aos filósofos que diziam uma coisa, mas que, na prática, faziam outras totalmente distintas daquilo que apregoavam em suas respectivas doutrinas. Digo isso, porque, coincidentemente, um desses traços ressaltados por Luciano é o efeito da ação impactante do discurso alavancado pela voz possante de Alcidamante, seu personagem, algo que não só vai ao encontro de aspectos da *apología* alcidamantina do *lógos* espontâneo, como realça os duros ataques de Alcidamante à Isócrates, devido à sua timidez e voz débil. Na escrita de Luciano, entre os convivas do banquete, somente Alcidamante agia conforme a sua concepção filosófica, um tanto quanto rude, é fato, mas excessivamente franca para fazer com que os demais convidados evitassem a *parresía* em sua presença (*O Banquete*. 12-13)[481].

Diante disso, fica-se com a impressão de que ainda há muito para ser investigado sobre as relações do pensamento de Alcidamante com os de seus coetâneos: Lísias, Isócrates, Antístenes e Platão. Sendo oportuno lembrar aqui as palavras de Léon Robin, diante do espanto em constatar a inexplicável e enigmática ausência do nome de Alcidamante, no *Fedro*[482], um lugar que seria mais do que esperado para se encontrar alusões a esse animado discípulo de Górgias.

Faremos a seguir uma leitura de determinadas passagens dos dramas *Sofista* e *Fedro*, de Platão, relacionando-as com ideias desenvolvidas por Alcidamante de Eleia, a fim de examinar a hipótese de ter Platão disfarçado certos traços desse discípulo de

[481] Trad. de Custódio Magueijo. Corroborar essa leitura sobre a importância da voz observando a intrigante ocorrência do *hápax* κεκραξῖδάμας [Kekraxidámas: κέκραγα; δαμάω], cunhado por Aristófanes, na peça *Vespas* (596), como epíteto do demagogo Cléon, significando algo como "*aquele que conquista tudo no grito*", mas, que, também é apontado no léxico Liddell-Scott-Jones, por analogia a Alcidamante [Ἀλκιδάμας]. Estima-se que *Vespas* tenha sido encenada em 422 a.C.

[482] Cf. em *Phédre*, 1933, CLXIII-CLXIV.

Górgias sob a máscara poética dos personagens *Estrangeiro de Eleia* e *Palamedes Eleático*.

## 4.2. As faces do sofista de Eleia

Penso que examinar as relações entre os pensamentos de Alcidamante e de Isócrates seja uma tarefa menos complexa do que deslindar os fios que ligam o *réfutateur terrible* da escola de Górgias, Alcidamante, a Platão[483]. Diferentemente do que se sabe sobre a disputa entre Alcidamante e Isócrates, envolvendo ideias e práticas, não se tem notícias de que Alcidamante tenha sido ouvinte de Sócrates, e nem que Platão tenha estudado com Górgias, em algum momento de sua vida. Em lugar algum, dos textos que nos restaram, Alcidamante e Platão se referem diretamente, um ao outro. Além disso, se, por um lado, os manuscritos supérstites de Alcidamante[484]nos são suficientes para mostrar que ele entendia a retórica como uma arte da palavra que prioriza a improvisação de discursos, o manejo oportuno dos *enthymémata* e o correto uso da escrita (*Sobre os Sof*istas. §1-2), por outro lado, mesmo sabendo que Alcidamante distinguia retórica de filosofia, afirmando, entretanto, ensinar ambas, perderam-se no tempo os textos que poderiam mostrar com mais detalhes o conteúdo da sua doutrina filosófica, ao contrário do ocorrido com Platão, que teve os seus dramas cuidadosamente guardados e preservados por membros da Academia. Creio que o núcleo da filosofia de Alcidamante tenha sido registrado no livro perdido *Físico*, citado por Diógenes Laércio (VIII. 56), e no *Museu*, do qual só nos restaram citações fragmentadas, que podem ser encontradas em textos que vão, desde Aristóteles, até

[483] Compondo o capítulo final desta Tese, o presente subcapítulo é o segundo, de uma série de três artigos. O primeiro desses, já publicado (*O Certame de Alcidamante e Isócrates*) analisa uma contenda prático-teórica ocorrida entre Alcidamante e Isócrates, no cerne da sofística gorgiana. O segundo, que ora aqui apresento, expõe a hipótese de que Platão empresta ideias e traços estilísticos de Alcidamante para compor aspectos dos personagens *Estrangeiro de Eleia* e *Palamedes Eleático*, no *Sofista* e no *Fedro*. E o terceiro artigo da série, que encerra a Tese *Raízes Sofísticas*, examina e compara passagens do *Sobre os Sofistas* e do *Fedro*, onde possivelmente Platão dialoga com uma perspectiva de Alcidamante sobre a potência das linguagens falada e escrita.

[484] *Sobre os que escrevem discursos escritos* [*Sobre os Sofistas*] e [*Odisseu*] *contra Palamedes, por traição*.

Nietzsche[485]. Mesmo não se tendo preservado esses livros (*Físico* e *Museu*), o que restou de Alcidamante é suficiente para mostrar que ele possuía o que Aldo Brancacci chamou de "erudição enciclopédica" (2008: 74)[486], lembrando que essa era uma característica comum entre os primeiros sofistas, figuras essas quase que indiscerníveis dos chamados filósofos pré-socráticos.

Alcidamante defendia um estilo de ensino sofístico da velha guarda, da qual Górgias, seu mestre, foi um dos expoentes. Além de fortemente influenciada pela antiga poesia grega, notadamente por Homero, essa tradição sapiencial valorizava a fala presencial como instrumento de transmissão, a dialética antilógica e antitética como método de refutação e especulação, e a física e a medicina enquanto disciplinas paradigmáticas, mais voltadas para a investigação científica.

Posto isso, cabe dizer que não são poucos os comentadores que perceberam estreitas relações entre ideias de Alcidamante e de Platão[487], considerando a observação

---

[485] Cf. no testemunho de Aristóteles a referência ao livro *Messeníaco* (*Retórica*.1373 b 15), onde se diz sobre a concepção libertária de Alcidamante de que "*a divindade a todos deixou livres; a ninguém fez escravo, a natureza* [*phýsis*]", assim como em 1379 a10 cf. uma citação relativa ao discurso sobre Messênia, onde se lê que "*se a guerra é causa dos males presentes, a paz haverá de corrigi-los*"; também em 1398 b 10-20, onde Alcidamante diz que "*a pólis deve ser governada por filósofos*" (sobre isso, cf. também em Platão, na *República* V, 473 d); em 1406 a 5-30 até 1406 b 5 -15, ver citações que provavelmente foram retiradas do livro *Museu* (*Santuário das Musas*). Sobre o manuscrito do período antonino*, O tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e seu certame*, que Nietzsche afirma ter tido o *Museu*, de Alcidamante, como fonte, cf. Nietzsche F. (*Das Florentinische Traktat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*. Rhein. Mus. 25 (1970), 528-540; 28 (1973), 211-249 (= G. Colli, F. Montinari [eds.], F. Nietzsche: *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. II 1: Philologische Schriften, 1867-1873, Berlin -Nueva York, 1982, pags. 271 -337). Em sua tese, *Study in Alcidamas and his relation to contemporary sophistic* (1924, Introdução), Marjorie Milne cita o manuscrito *Tékhne*, para nós perdido, possivelmente um texto de Alcidamante, sobre a *Arte Retórica*.

[486] Essa observação de Brancacci se encontra no artigo em que ele traduz e analisa o *Sobre a Música* (o *Papiro Hibeh* I 13), um pequeno escrito sobre uma polêmica entre a retórica e a musica grega antiga, datado aproximadamente entre o final do V e o início do IV século a.C, que Brancacci crê ter sido redigido por Alcidamante de Eleia. Sobre as razões de Brancacci para sustentar que o texto pertence à Alcidamante, cf. em Brancacci, A. *Alcidamante e PHibeh* 13 "De Musica". *Musica della retorica e retorica della musica*, em Idem, F. Decleva Caizzi (eds.), *Aristoxenica*, *Menandrea*, *fragmenta philosophica*, Florencia, 1988, 61-84 (Mús).

[487] Cf. em Marjorie Milne (1924. pg. 9) onde ela cita Teichmüller, Raeder e Gercke, aos que eu ainda acrescento, Avezzù (1982), Dusanic (1992) e Daroca (2005). Embora tenham notado tal proximidade, Zycha, Blass e Theodor Gomperz estavam entre os que entendiam que Alcidamante se espelhara em Platão, diferentemente dos comentadores anteriormente citados.

de uma série de coincidências encontradas nas escritas de ambos. A maior parte dessas coincidências verifica-se no texto *Sobre os Sofistas*[488], de Alcidamante, e nos dramas *Sofista* e *Fedro*, de Platão, estando no *Fedro* o grande indício que reforça a hipótese de que Platão possa ter disfarçado traços de Alcidamante de Eleia (261 b-e) sob a máscara poética do personagem *Palamedes Eleático*[489]. É provável que tenha sido uma atenta leitura dessa passagem do *Fedro* o que levou um especialista em textos de Platão, como Quintiliano, a afirmar que se tratava ali de uma velada alusão de Platão a Alcidamante (*Instituto Oratória*. III. 1, 8-10) [490]. Essa leitura de Quintiliano é uma pista fecunda para se tentar entender o enigmático silêncio de Platão, em relação à Alcidamante[491], tal como aponta Léon Robin, compartilhando o seu espanto com as seguintes palavras:

> Na lista [de rétores] que é feita por Platão, no *Fedro*, faltam dois nomes importantes: o de Antifonte de Ramnunte, que, contemporâneo de Górgias,

[488] Há certo consenso de que esse manuscrito de Alcidamante é anterior à redação dos dramas *Fedro* e *Sofista*. Guido Avezzù (1982. pg. 71), por exemplo, situa a confecção do texto de Alcidamante em torno de 392-390 a.C, coincidindo com a abertura da escola de filosofia de Isócrates e a confecção do seu *Contra os Sofistas*. Avezzù entende que Alcidamante era atuante, em Atenas, por volta de 410 a.C. Em minha tese, exponho as razões que me fazem crer que o texto de Isócrates, *Contra os Sofistas*, é uma resposta aos ataques que Alcidamante desfere contra logógrafos e filósofos escritores, no seu *Sobre os Sofistas*.

[489] Para Marjorie Milne (1924: 14), o trecho do *Fedro* que vai de 261a até 261e corresponde "*a mais importante passagem do Fedro para entender Alcidamante de Eleia e a sua relação não somente com Platão, mas também com outros de seus contemporâneos*".

[490] Sobre a praticamente insolúvel discussão de cunho filológico de que constaria no *Fedro* o gentílico *Eleatikós* e não *Elaitês*, o que literalmente mostraria que a cidade de Eleia, de onde viera Alcidamante, era outra, que não a italiana, remeto o leitor aos argumentos de Marjorie Milne (1924. pg. 17-18) e aos de Slobodan Dusanic, que nos lembra, em nota (1992. pgs. 349-351, nº 20), que, em uma carta de junho de 1868, Nietzsche propôs a Paul Deussen corrigir o "Ελεατικόν", do *Fedro* (261 d), para "Ελαιτικόν" (sobre isso, cf. também em Avvezù, nota nº 3, [T 15] p. 70). Lembro ainda, com Dusanic, que é pouco provável que um profundo conhecedor da obra de Platão, como Quintiliano, fizesse alguma confusão dessa ordem. Sendo também possível cogitar que Platão tenha feito propositalmente um jogo de palavras, envolvendo as duas cidades de Eleia, aproveitando-se da notável coincidência de que um nativo da Eleia eólica (Alcidamante), próxima a Jônia, fosse um rival seu, de Lísias e de Isócrates, e, que, além disso, que ele, Alcidamante, conhecesse, ensinasse e escrevesse sobre as doutrinas filosóficas dos eleatas italiotas (cf. Diógenes Laércio. IX. 56). A Eleia de Alcidamante localizava-se na antiga região grega da Eólia, na Ásia Menor, chamando-nos a atenção, também, o fato de que, no seu texto [*Odisseu*] *contra Palamedes*, *por traição* (§23), Alcidamante aluda ao suposto fundador de sua cidade natal, o estratego Menesteu de Atenas (cf. na *Ilíada*. II. 546-556. XII 373 e XII 195), a quem se atribui uma mítica versão sobre a invenção dos discursos forenses (*dikanikós lógoi*), cf. sobre isso em *Prolegômenos a Hermógenes. Περι Στασεων*. *Rhetores Graeci*. Vol. XIV. Pág. 189.

[491] As possíveis alusões veladas a Alcidamante são ainda mais abundantes no *Fedro* do que no *Sofista*.

> teria sido, entretanto, seu discípulo, vindo a falecer em 411 a.C, e o de Alcidamante, outro discípulo de Górgias e seu sucessor, diz-se, à frente de uma escola, contemporâneo de Platão e rival de Isócrates, um rétor que em nenhum lugar Platão pronuncia o nome e que, entretanto, ele cita ao menos uma vez[492]·... [...]... Eu observo simplesmente o fato, sem pretender inferir quanto aos motivos desse silêncio.
>
> (*Phèdre*. [2002]. In Notice. CXCI–CXCII)

Sobre essa manifestação de Léon Robin, interessa destacar a possibilidade de que, na mesma passagem do *Fedro* em que apresenta o personagem *Palamedes Eleático*, Platão esteja encobrindo Antifonte sob a máscara de Nestor[493]. Pois, se, por um lado, é impossível saber a motivação desses silêncios de Platão, por outro lado, têm-se a possibilidade de estabelecer conexões que revelem aspectos dessas máscaras por ele poetadas, ao se comparar e analisar certas passagens do *Sofista* e do *Fedro*, com os escritos supérstites de Alcidamante. Afinal, refletindo e ampliando uma observação de Stanley Rose (1983: 62), acerca do enigmático personagem *Estrangeiro de Eleia*, do *Sofista*, vale dizer que não nos interessa inferir tanto sobre "identidades históricas" [494], quanto tentar entender o que esses disfarces criados por Platão podem dizer a respeito de identidades filosóficas.

---

[492] Léon Robin se refere aqui a uma passagem do *Banquete* (196 c), onde Agatão diz que *Eros* não pratica violência porque "*as leis soberanas da cidade*" acham justo tudo aquilo que os cidadãos acordam de bom grado. Cf. também em Aristóteles (*Retórica*. 1406 b) essa mesma citação sendo atribuída a Alcidamante, o que praticamente confirma a alusão velada de Platão.

[493] Sobre essa hipótese, cf. em Filóstrato (*Vida dos Sofistas* 1.15 (2.15-16 Kayser = 498 Olearius) [A.6 DK/ T6 (d) P] e Plutarco (*Vida dos dez oradores*. 833 c-d), na medida em que ambos dão testemunho de que Antifonte era conhecido, em Atenas, sob a alcunha de Nestor, devido à potência dos seus discursos. Além disso, segundo Plutarco, Antifonte teria sido o primeiro a ter um livro sobre *Arte Retórica* publicado em Atenas, o que coincide com a menção figurativa de Nestor como autor de "*conhecidos tratados de retórica*", algo que é tradicionalmente interpretado como uma alusão a Górgias. Em minha Tese compartilho a leitura de que, no *Fedro* (266e –267a), Platão apresenta um esquema de discursos forenses supostamente usado por Teodoro Bizantino, e que é similar ao esquema utilizado nas *Tetralogias*, por Antifonte. José Ribeiro Ferreira, em sua tradução do *Fedro* (nota nº153), indica que a alusão a "*Adrasto da voz de mel*" (269 a) poderia estar encobrindo a figura de Antifonte (sobre Nestor, cf. na *Ilíada* (247-249) onde Homero o descreve como o orador de cuja "*boca escorriam palavras mais doces do que o mel*").

[494] Refiro-me a quando Rose diz que "*não somos nunca apresentados ao nome próprio do Estrangeiro*...[...]...*pode-se dizer que somos desafiados a identificá-lo, desde que não se entenda isso como um convite a especular sobre sua identidade histórica*", pois a pergunta "*quem é esse Estrangeiro*" torna-se mais acessível se a pensarmos como: "*o que é esse Estrangeiro*?".

Iniciamos a leitura examinando uma passagem do *Sofista* (225 a-b) onde se visualiza uma justaposição de elementos entre as figuras dramáticas *Estrangeiro de Eleia* e *Palamedes Eleático*. Nessa passagem, procedendo a uma série de divisões e subdivisões obtidas predominantemente com raciocínios de *eikós*, o personagem *Estrangeiro de Eleia* propõe a Teeteto que se divida a arte agonística (αγωνιστική) em competição (αμιλλητικός) e em combate (μαχητικός), dizendo ser esperado (εικός) "que se dê o nome de violência (βιαστικός), ao combate corpo a corpo, e o de contestação (αμφισβητητικός), ao combate de palavras (λόγος)" [495]. É notável que usando um procedimento de divisão e subdivisão de elementos, visando qualificá-los em classes distintas, o personagem *Estrangeiro de Eleia* conduza um diálogo que prima por predicações e conclusões fundamentadas basicamente no dispositivo do *eikós* [esperado, provável, razoável e verossímil], o que, embora tenha sido apresentado por Platão, no *Fedro* (267 a), dentro de uma perspectiva negativa, acreditamos se tratar de uma característica da tradição a qual pertenciam Tísias e Górgias[496]. Esse aspecto pode ter chamado a atenção de Stanley Rose, quando ele assinala que o personagem *Estrangeiro de Eleia* desenvolve uma inusual teoria da predicação, que é alheia ao estilo de Sócrates (1983: 29). Uma teoria da predicação que, cabe ressaltar, é quase que

[495] Cf. em MILNE (1924. pg. 20), onde ela percebe uma provável alusão de Platão a Alcidamante, estendendo-se até 225 e, chamando-nos a atenção para o fato de que a referência à antilógica praticada pelo *Palamedes Eleático*, no *Fedro* – que Cordero crê ser a mesma do *Estrangeiro de Eleia* – sugere que essa técnica se aplicava a todo tipo de discurso, fosse esse discurso público ou privado.

[496] Cf. a função do *eikós* no *Elogio de Helena* (§5), no início da fundamentação que é desenvolvida por Górgias, e na *Defesa de Palamedes*, em §9 e §11. A título de exemplo, no caso do *Sofista*, cf. em 220 c, quando se diz que: "*é eikós chamar de armadilha tudo aquilo que encerre algo para aprisionar*", ou em 229 a, onde se diz que: "*para falar segundo os homens, é eikós que, para a insolência e a vileza, a arte corretiva seja a que mais se aproxima da justiça*", ou em 236 a, onde, jogando com as palavras, o personagem *Estrangeiro* pergunta se não é "*eikós chamar de figura* [*eikón*] *ao primeiro tipo de imitação, por sua semelhança com o modelo*", e também, entre diversas outras (cf. em 231 b; 236 b; 254 b), assim como na conclusão do drama (268 a) onde, concordando com os argumentos do *Estrangeiro de Eleia*, Teeteto diz que "*é esperado* [*eikós*] *que se dê o nome de imitador simples ao primeiro gênero de imitador e de imitador irônico ao segundo*".

inteiramente desenvolvida sob a forma de *enthymémata*[497], mesmo que Platão não os nomeie assim em lugar algum no *Sofista*. Como aponta Nestor Cordero, é notável que Rose tenha percebido isso e, no entanto, não tenha buscado entender com mais profundidade quem ou o quê poderia estar representando esse estilo de argumentação filosófica[498].

Prosseguindo, o *Estrangeiro* propõe dividir a classe da contestação em duas partes, ficando, de um lado, longos discursos se opondo a outros longos discursos – o que seria o caso das contestações forenses – e, do outro lado, no âmbito privado entre pares, ficariam as falas entrecortadas (κατακερματίζω) sob a forma de perguntas (ερώτησις) e respostas (απόκρισις) – o que se configuraria em controvérsia (αντιλογικός)[499]. Ora, na visão de Nestor Cordero[500] essa passagem corresponde à "arte privativa" (*antilógica*) do personagem *Palamedes Eleático*, que é a arte de "fazer com que o mesmo apareça aos mesmos, uma vez justo, outras injusto", assim como fazer com que na Assembléia e nos tribunais "o mesmo, ora pareça bom, ora pareça o contrário, para os cidadãos" (*Fedro*. 261 d). O fato de que Cordero não mencione a possibilidade de que essa passagem possa estar encobrindo uma face de Alcidamante não interfere em nossa leitura, considerando-se que a dialética eleática gorgiana era fortemente marcada pela *antilogia* e o uso de antíteses, como se atesta no *Tratado do*

[497] Cf. nos *Primeiros Analíticos* (70 a 10), onde Aristóteles classifica os *enthýmemata* como silogismos baseados em *eikós*, ou sinais, um tipo de raciocínio que era bastante usado pela antiga tradição retórica siciliana e que Alcidamante lança mão diversas vezes no *Sobre os Sofistas* (§3, §4, §18.5, §18.7, §19, §19.3, §20.4, §20.5, §24.2, §24.3, §25.2, §25.5 e §33.3).

[498] Cf. a nota nº 5 da tradução de *O Sofista*, feita por Nestor Cordero.

[499] Optei por traduzir *antilogia* por controvérsia, ao invés de contestação (*amphisbetetikós*), muito embora, no *Fedro*, a prática da *antilogia* esteja referida aos tribunais (261 c), lembrando, de certo modo, também, a caracterização que Aristófanes dá ao seu personagem Sócrates (*Nuvens*. 886-1112), como um "*adestrador em antilogia*". Cf. no *Sofista* (232 b), onde o *Estrangeiro de Eleia* sugere que sofistas são como "*antilógicos que ensinam antilógica a outros*".

[500] Cf. a nota nº 40 da tradução do *Sofista* feita por Nestor Cordero (1992. pg. 355). Cordero não questiona a leitura tradicional que costuma associar a máscara do *Palamedes Eleático*, no *Fedro*, a Zenão, mesmo não se tendo notícias de que, diferentemente de Alcidamante, Zenão tenha, em algum momento, redigido algum tratado sobre *Arte Retórica* (*Fedro*. 261 b).

*não ser*. Igualmente, sabe-se que Alcidamante conhecia o pensamento e o estilo de Zenão, podendo, inclusive, ter feito adaptações a esses, para além dos ensinamentos obtidos com Górgias[501]. Além disso, tal como ocorre nessa fala do *Estrangeiro de Eleia*, o próprio Platão dizia que Górgias definia a arte retórica como uma agonísti*ca*, isto é, uma arte da disputa, uma espécie de "corpo a corpo" com as palavras (*Górgias*. 456 d – 457 b). Proponho a possibilidade de se pensar um paralelo entre σχέδιος, significando "luta" ou combate "corpo a corpo"[502], como é o caso quando ocorre em Homero, e αυτοσχεδιαστικες, tal como se encontra em Alcidamante, significando [técnica de] "discurso improvisado". Lembro que, na *Poética* (1449 a), Aristóteles diz que a αυτοσχεδιαστικες era uma antiga arte de improvisação que remontava a Homero e aos primeiros poetas. Seria o caso, então, de nos perguntarmos se a fonte de Aristóteles poderia ter sido o livro *Museu* de Alcidamante e, se, para Alcidamante, essa técnica de improvisação, de inspiração poética, não seria uma agonística, como uma espécie de arte de "combate corpo a corpo" que se realizaria com as palavras.

No que toca a citada subdivisão da classe de falas contestatórias, em longos discursos e discursos entrecortados, vale lembrar que a descrição da arte de improvisar discursos (αυτοσχεδιαστικες) – típica de Górgias e defendida por Alcidamante – envolvia o produto dessa divisão, considerando-se que, para Alcidamante, a técnica de falar de improviso implicava na *polytropía*, isto é, em saber falar para pessoas distintas, em lugares diversos. Esse eleata entendia que, não somente em conversas privadas, mas, também, em discursos públicos ou políticos seria possível modular a fala, "tanto abreviando a sua extensão, como falando de modo mais alongado do que se havia concebido com mais brevidade" (*Sobre os Sofistas*. §23). Em sua tese, Marjorie Milne

[501] Como observa Marjorie Milne (1924. pg. 17), Górgias conhecia e usava "*os métodos dialéticos de Zenão e de Melisso*".

[502] Sobre isso, cf. também em CASSIN, B (2005. pg. 204-205).

associa esse trecho do *Sobre os Sofistas* com a passagem do *Fedro* (267 a-b)[503] em que Sócrates alude aos estilos de Tísias e de Górgias, apontando veladamente para Córax, para ressaltar as suas habilidades no manejo do dispositivo do *eikós*, nos discursos.

Seguindo essa via, vê-se na seguinte passagem do *Sofista* (222 c-d) outra justaposição dessas personas dramáticas fabricadas por Platão, observando que, enquanto o *Estrangeiro de Eleia* descreve diferentes modos (*trópoi*) de discurso, Sócrates, em outro texto, alude aos lugares (*tópoi*) em que esses discursos se aplicam. Trata-se do excerto em que o *Estrangeiro de Eleia* propõe haver três gêneros de discurso, que comporiam a arte do convencimento pela palavra, a saber: o forense (δικανικός), o público (δημηγορικὴν) e o privado (προσομιλητικός). Ora, no *Fedro* (261 b), o personagem Sócrates cita esses três mesmos gêneros de discurso, antes de perguntar, com ironia, se Fedro conhecia o "manual de retórica escrito por Palamedes, nos momentos de ócio em Tróia", com a sutil diferença de que, se, no *Sofista*, o *Estrangeiro* cita os três gêneros de discurso referidos a uma "arte [geral] de persuasão", no *Fedro* (261 a), dirá Sócrates que a retórica é uma "arte de psicagogia por meio de palavras", podendo ser aplicada "não apenas nos tribunais (δικαστήριον) e muitas outras assembléias públicas (δημόσιοι σύλλογοι), como também nas reuniões privadas (ἰδίοις)"[504].

No texto, Fedro diz talvez conhecer os escritos de Nestor e de Odisseu, caso esses estejam encobrindo Górgias, Trasímaco ou Teodoro, algo que Sócrates passa ao

---

[503] É interessante considerar que a ideia de Alcidamante de que "*os que escrevem discursos para tribunais fogem da precisão imitando as interpretações dos que improvisam* [discursos], *fazendo*, *assim*, *com que a escrita pareça mais bela*" (*Sobre os Sofistas*. §13) coincide com a passagem em que o personagem Fedro diz que "*é, sobretudo, nos processos judiciais que se fala e escreve com arte*" (261 b), assim como com o parágrafo 13, do *Elogio de Helena*, onde Górgias diz que, tendo o poder do *phármakon*, "*a escrita seria capaz de persuadir uma multidão*", como no caso dos Fóruns, independente de se a redação parte, ou não, da verdade.

[504] Cf. em KENNEDY, G (1963: 85-86) onde ele aponta classificações similares, incluindo a *Retórica a Alexandre*, de Anaxímenes (1421 b8 ss.) e o próprio *Sobre os Sofistas* (§9), de Alcidamante de Eleia.

largo de confirmar. Pode-se levantar a possibilidade de haver nessa passagem uma provocativa alusão ao [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição*, de Alcidamante, tanto por esse ser um texto que dramatiza o mítico julgamento de Palamedes, em Tróia, o que perfaz uma espécie de antilogia com a *Defesa de Palamedes*, de Górgias, como pelo fato de Alcidamante afirmar ironicamente, no *Sobre os Sofistas* (§4), a necessidade do ócio, para que alguém pudesse passar o seu tempo "escrevendo, corrigindo e usando escritos dos sofistas anteriores", conseguindo, assim, "agrupar argumentos e imitar os bons discursos" [505].

Por sua vez, na escrita de Alcidamante, verifica-se uma alusão a esses três mesmos gêneros de discurso com o objetivo de enfatizar a importância da arte de falar de improviso:

> ἡγοῦμαι δὲ καὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν λέγειν ἀεί τε καὶ διὰ παντὸς χρήσιμον εἶναι, τοῦ δὲ γράφειν ὀλιγάκις εὔκαιρον τὴν δύναμιν αὐτῷ καθίστασθαι. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι λέγειν μὲν ἐκ τοῦ παραυτίκα καὶ δημηγοροῦσι καὶ δικαζομένοις καὶ τὰς ἰδίας ὁμιλίας ποιοῦσιν ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ πολλάκις ἀπροσδοκήτως καιροὶ πραγμάτων παραπίπτουσιν, ἐν οἷς οἱ μὲν σιωπῶντες εὐκαταφρόνητοι δόξουσιν εἶναι, τοὺς δὲ λέγοντας ὡς ἰσόθεον τὴν γνώμην ἔχοντας ὑπὸ τῶν ἄλλων τιμωμένους ὁρῶμεν.
>
> Além disso, penso que para a vida dos homens o falar é sempre mais útil, em tudo, enquanto que o escrever poucas vezes dispõe êxito na vida, pois, quem não sabe que falar de improviso é necessário para aqueles que discursam em público na assembléia, nos tribunais e nas reuniões privadas? E, muitas vezes diante de assuntos que surgem inesperadamente, parecem desprezíveis, aos outros, os que ficam calados, enquanto que os que falam, vemos tão honrados como se possuíssem a inteligência de um deus.
>
> (*Sobre os Sofistas*. §9)

Ao ressaltar a potência da performance, mostrando certo menosprezo pelos que emudeciam, quando, por necessidade, deveriam falar vivamente, Alcidamante apresenta uma face do homem político[506], da ágora, coincidindo com a do filósofo que,

[505] Sobre isso, cf. também no *Fedro* (278 d-e).

[506] Compartilho a hipótese de que pode se tratar de uma menção a Alcidamante de Eleia, quando Fedro (*Fedro*. 257 c) se refere a "*um dos nossos políticos que iniciou contra ele* [Lísias] *uma série de ataques,*

estrangeiro em Atenas, ganhava a vida ensinando, afirmando que a liberdade humana era algo de inalienável, divina, à medida que a natureza (*phýsis*), em sua soberana necessidade, assim determinara[507]. Em relação a essa perspectiva libertária de Alcidamante, cabe observar que ela participa da imagem crítica, por ele fabricada, de escritores contumazes enquanto indivíduos acorrentados, presos, sem movimento e sem liberdade, à medida que se encontravam alijados da vida política, dinâmica, praticada pelos que conseguiam alinhar as falas espontâneas, sem preparação, às suas próprias ideias e desejos, nas ocasiões em que assim coubesse fazer, nos diversos espaços de coabitação na *pólis*[508].

Para que se possa observar como que a αυτοσχεδιαστικες preconizada por Alcidamante está presente nas performances de Sócrates, lembramos o que diz Szlezák (2009: 47), quando ele destaca que o perfeito domínio que o personagem Sócrates mostra ter da arte retórica não nos deve fechar os olhos para o fato de que "os seus discursos magistrais são discursos improvisados [αὐτοσχεδιάζω]"[509]. Em outras palavras, a figura de Sócrates não somente reproduz um paradigma do discursador que

---

*em que só o chama de logógrafo*" (cf. a Trad. de C. A. Nunes). Sobre isso, cf. em Isócrates (*Contra os Sofistas*. 9; 14) e em Jaeger (1995. pg. 1080), onde ele diz crer que o "*mestre em eloquência política*" a que se refere Isócrates é Alcidamante.

[507] Refiro-me aqui a citação que Aristóteles faz, na *Retórica* (1373 b) de uma passagem do manuscrito, perdido, *Messeníaco* (aprox. 365. a.C), escrito por Alcidamante.

[508] Em §12, do *Sobre os Sofistas*, Alcidamante propõe que escritos demasiadamente precisos geram desconfiança e aversão na mente dos ouvintes, parecendo-se mais com poemas, do que qualquer outra coisa. A classificação alcidamantina das palavras como *mímesis* do real e da escrita como imitação das palavras, ocorre também nessa passagem, onde se lê que "*os textos por demais precisos se afastam de uma semelhança* (*eóika*) *com a verdade* (*alétheia*)". De um modo estranhamente próximo ao personagem Sócrates, de Platão (*Fedro*. 275 e- 276 a), Alcidamante entendia que o discurso que parte do próprio pensamento, "*vive e é animado*", ele "*é tal como os corpos reais*", com toda a imperfeição que esses corpos possuem (§28), enquanto que, por sua vez, a escrita seria apenas uma imagem (εἴδωλα), forma (σχήματα) ou ícone (εἰκών), uma simples *mímesis* do *lógos* falado.

[509] Sobre isso, cf. no *Fedro* (236 d 5) uma provocação irônica de Sócrates, quando ele pergunta a Fedro se não ficaria ridículo, sendo ele, Sócrates, um ignorante, "*tentar competir de improviso* [αὐτοσχεδιάζω], *sobre o mesmo assunto*, *com um poeta* [como Lísias]". É digno de nota observar que em sua crítica aos logógrafos e pretensos sofistas que ensinavam retórica e filosofia se escondendo atrás dos seus próprios textos, Alcidamante os chame justamente de "*poetas*", que, por serem meros escritores, não mereciam ser chamados de sofistas (*Sobre os Sofistas*. §2).

sabe falar de improviso (inclusive em tribunais), como é, Sócrates, uma persona que nada escreve nos seus momentos de ócio; nem mesmo para a posteridade.

Posto isso, examinaremos agora uma emblemática passagem diálogo *Sofista* (216 a), na fala inaugural do geômetra cirenaico, Teodoro, quando ele traz à presença de Sócrates uma figura cuja identidade é enfaticamente disfarçada por Platão. Estamos diante da apresentação do enigmático *Estrangeiro de Eleia*, personagem que será incumbido de conduzir uma longa conversa com Teeteto sobre a definição de "sofista", sob os olhares e silêncios dos personagens Teodoro, Sócrates e Jovem Sócrates.

Como aponta Nestor Cordero[510], trata-se de uma passagem nuclear desse drama, capaz de alterar sensivelmente a direção a se tomar, para interpretar o que a ela se seguirá. Nesse caso, estamos falando do início do *Sofista*, que é onde se encontra a primeira indicação de que alguns aspectos do estilo e do *êthos* de Alcidamante de Eleia podem ter sido usados, por Platão, para dar forma ao *Estrangeiro de Eleia*. As observações de Nestor Cordero questionam traduções clássicas, como a de John Burnet[511], cabendo destacar que essas traduções favorecem a leitura de que o personagem *Estrangeiro de Eleia* seria um genuíno membro da escola eleática de filosofia, em sentido *strictu sensu*, ou, dizendo de outro modo: que esse *Estrangeiro* proviria da mesma linhagem e do mesmo círculo filosófico de Parmênides e de Zenão de Eleia[512].

Vejamos primeiramente o que diz uma tradução que segue o texto tal como o estabelecido por Burnet para examinarmos depois uma sutil diferença presente em uma tradução latina de Marsilio Ficino, tradução essa datada de 1483.

---

[510] Cf. na íntegra a nota nº 5 da tradução do *Sofista*, feita por Nestor Cordero (1992. p. 332-333).

[511] E, antes da de Burnet, a de F. Fischer, inspirada na de Janus Cornarius.

[512] Na verdade, o pertencimento a essa tradição eleática independia de se ter, ou não, nascido na cidade de Eleia, veja-se o caso, por exemplo, de Melisso, que era nativo da Ilha de Samos.

Na tradução de Burnet, diz Teodoro (216 a)[513] que: "Segundo o acordo de ontem, Sócrates, chegamos pontualmente e trazemos um estrangeiro, este aqui, natural de Eleia, do círculo de Parmênides e de Zenão, um homem realmente filósofo".

> Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ Ἐλέας, ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον.

Embora essa tradução aparentemente transmita uma impressão de coerência, pelo fato de ser esperado que um filósofo nativo de Eleia fosse associado, por Platão, ao círculo de filósofos italiotas encabeçado por Parmênides e Zenão, existem elementos problemáticos no texto em grego que serve de base para essa tradução. Isso fica evidente quando lemos a mesma passagem, na tradução de Ficino, onde Teodoro diz: "Aqui estamos, tal como o combinado, Sócrates, e trazemos conosco este estrangeiro, que é originário de Eleia, ainda que diferente dos companheiros de Parmênides e de Zenão; esse homem, não obstante, é, sobretudo, um filósofo" [514].

> Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ Ἐλέας, ἕτερον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα ἑταίρων, μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον

Em relação às diferenças encontradas nessas duas traduções, Cordero aventa a possibilidade da ocorrência de um lapso, bastante comum, entre "antigos copistas que usavam a técnica do autoditado", sendo provavelmente por isso, que *héteron*, significando "diferente", foi confundido com *hétairon*, significando "companheiro", o

[513] Trad. de José Trindade, que é semelhante à de Antonio Tovar, ambas pautadas pelo texto estabelecido por J. Burnet, que é onde consta a dupla ocorrência de *hétairon*, no genitivo singular e no plural, significando, respectivamente, "*companheiro*" e "*companheiros*". Optei por escrever "*estrangeiro*" ao invés de "*hóspede*", como consta na tradução de Trindade.

[514] Para o texto do *Sofista*, presente no manuscrito de Marsilio Ficino, a tradução de Nestor Cordero.

que acabaria, de certo modo, acarretando problemas para o sentido da frase, devido à existência do segundo *hétairōn*, no genitivo plural, tal como se encontra no texto estabelecido por Burnet[515]. Para Cordero, o que reforça a tese de que, sendo mais antiga, a tradução manuscrita de Ficino reproduza com fidedignidade o que foi escrito por Platão é a possibilidade de se compreender "o forte caráter adversativo, do final da frase", onde Teodoro estaria falando, na verdade, algo como: "esse homem, [não obstante o fato de ser um eleata que é diferente dos companheiros de Parmênides e Zenão], (δὲ) é, no entanto, sobretudo um filósofo". Afinal, se o *Estrangeiro de Eleia* fosse um companheiro [dos companheiros][516]de Parmênides e Zenão não faria o menor sentido Platão concluir a frase com um "ele é, sobretudo, um filósofo". E, diante disso, surge a questão de se pensar por que Platão dramatizaria um eleata refutando a própria filosofia eleática, com o agravante de culminar na teatralização de um parricídio de Parmênides, isto é, nada mais nada menos do que uma alegórica imolação do expoente desta corrente filosófica eleática sendo operada por outro eleata, com vistas a poder elevar "o sofista" ao estatuto de conceito.

Seguindo Cordero, uma pista para se tentar solucionar essa questão estaria na própria tradução de Ficino, uma vez que nela Platão estaria enfatizando que "ainda que o *Estrangeiro* fosse originário de Eleia (sendo o seu eleatismo uma outra questão) ele era diferente dos companheiros de Parmênides e Zenão". Nesse caso, salta aos olhos o fato de que Alcidamante fosse nativo de uma Eleia, que, localizada na Ásia Menor, era diferente da Eleia italiana, nativa de Parmênides e de Zenão, e, além dessa diferença,

---

[515] Cordero diz que todas as traduções, como a de Burnet, "*seguem uma proposta de J. F. Fischer* (1771), que *por sua vez é inspirada na tradução latina de Cornarius* (1561)".

[516] Destaco o que Nestor Cordero aponta como sentido redundante da frase, se considerada a dupla ocorrência de *héteron* (no singular e no plural), tal como se encontra na tradução de Burnet, lembrando que *hétairōn* (plural) acabaria "*sendo eliminado por Fischer, justamente por ser redundante*" (cf. a nota nº 5 da tradução de Cordero).

que Alcidamante praticasse e ensinasse a dialética eleática gorgiana, fundada na *antilogia* e no uso de antíteses[517], uma dialética associada ao estilo de Zenão.

Até que ponto poderia estar sendo endereçada à tradição sofística representada por Górgias e seus discípulos, parte das caracterizações que o drama *Sofista* desenvolve sobre a figura do sofista, enquanto conceito. Pois, se comparado com os manuscritos *Sobre os Sofistas* e *Contra os Sofistas*, das autorias de Alcidamante e de Isócrates, esse drama platônico não só oferece definições diferentes e mais particularizadas sobre os sofistas e as suas relações com a filosofia, como acaba, também, reformando uma concepção lógica, gorgiana, do "ser e do não ser" enquanto contrários. Se aceitarmos como bastante provável que à época da confecção do *Sofista*, Platão entendesse que o *Poema* de Parmênides já havia sido "mortalmente atingido" pela desconstrução irônica que lhe imputara Górgias com o *Tratado do não ser*[518], faz sentido conceber a existência de um caráter de revide, humorado, na confecção do *Sofista*, o que culminaria na refutação parcial que o personagem *Estrangeiro de Eleia* opera sobre uma estrutura relativamente simples, alicerçada em uma lógica de ordem binária, com a qual Górgias apresenta e opõe o "ser" e o "não ser", no *Tratado*, tal como se, enquanto entidades, ser e não ser só pudessem ser entendidos ou predicados enquanto contrários entre si. Desse modo, tomando de empréstimo uma expressão de Barbara Cassin (2005: 77)[519], quando ela alude ao "troco da bofetada" que é dado em Górgias por Aristóteles com a

---

[517] Sobre isso, cf. em MAZZARA. G (*La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce* (IX. 54*) et lês quatres fonctions fondamentales du λόγος*. In: L'antiquité classique, Tome 74, 2005, pp. 51-67).

[518] Theodor Gomperz sustenta a leitura de que o *Tratado do não ser* seria uma resposta de Górgias aos ataques que Zenão impusera a filosofia de Empédocles, nos seus manuscritos (*Górgias de Léontini*. in *Les Sophiste*s. Paris. Ed. Manucius. 2008 III. pg. 132-133.). De certo modo, quando Diógenes nos diz que no livro *Físico* (VIII. 56) Alcidamante menciona um afastamento ocorrido entre Zenão e Empédocles, é possível que se tratasse de uma referência a uma cisão ocorrida no seio da tradição filosófica dos italiotas.

[519] Onde Cassin sustenta a hipótese de que o princípio da identidade, tal como enunciado no livro Γ por Aristóteles, representa uma espécie de "*troco da bofetada que o Tratado de Górgias representa para o Poema de Parmênides*".

proposição da não contradição enquanto reguladora universal de toda possibilidade de predicação, é possível pensar que o grande alvo da "bofetada" representada pelo *Sofista* não tenha sido exatamente Parmênides, mas sim Górgias e alguns dos seus principais discípulos, como, por exemplo, Alcidamante, Antístenes e Licofrón.

Se essa leitura for minimamente plausível, seria o caso de Platão estar devolvendo o que Górgias infligira ao *Poema*, com o detalhe de que no drama platônico tudo seria feito de modo que se deixasse sutilmente subentendido, quase de maneira ambígua, que o personagem responsável por realizar esse tipo de contragolpe, além de ser um hábil sofista, com características coincidentes com as desse sucessor de Górgias[520], seria também alguém que sabia como poucos se disfarçar de filósofo, em sendo um estrangeiro conhecedor do que fazer para se misturar ao povo da cidade[521].

Parece ser justamente essa capacidade de se disfarçar nas cidades por onde passa que Platão faz questão de destacar na fala do *Estrangeiro*, ao citar versos onde Homero mostra o *polýmetis* Ulisses usando a sua habilidade em ocultar a própria identidade[522]. Ora, é fato que os discípulos de Górgias, Antístenes e Alcidamante, viam

---

[520] Chama a atenção que a cena do *Sofista* comece no dia seguinte ao que Sócrates vai escutar o discurso acusatório (*graphé*) que havia sido escrito contra ele (*Teeteto*. 210 d) e, que, no seu *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*) Alcidamante defina, de modo parcialmente negativo, "*sofistas*" que agiam como logógrafos ou poetas, afastando-se da filosofia e da retórica para se dedicarem somente a escrever (§14).

[521] Trata-se aqui de uma alusão às características de Ulisses, o personagem que era capaz de estar em todos lugares (*polýtropos*), inclusive na sua própria casa, como se ele fosse "*ninguém*".

[522] Refiro-me às emblemáticas alusões feitas por Platão (*Sofista*. 216 a-c) a episódios envolvendo Ulisses, na *Odisseia* (XVII. 484-487; IX 271 [cf. a nota nº 190 da tradução do *Sofista*, feita por José Trindade]). Chama a atenção que a primeira citação feita à *Odisseia*, no *Sofista* (216 a), culmine na qualificação do personagem *Estrangeiro* como "*um deus refutador*", e que se tenha a notícia, através de J. Tzetzes, de que Alcidamante era conhecido sob a alcunha de "*refutador da arte* [*tecnhoeléncos*]"(cf. em *Escólios ao tratado* "*Sobre a Invenção" de Hermógenes* 6-10 [cf. em Anedota IV, p. 44 Cramer = Epít. Ret. III, pag. 684 Walz). No drama *Sofista* (226 -231), "*o sofista*" é também definido como "*um refutador e purificador da alma*", o que pode remeter a ideia gorgiana de que a linguagem é um poderoso *phármakon* para a psiquê (*Elogio de Helena*. §13-14). As citações da *Odisseia*, feitas por Platão no *Sofista*, se referem a episódios em que Ulisses está, ou disfarçado de mendigo, ou com a sua identidade ocultada do olhar do ciclope *Polifemo.*

em Ulisses um protótipo mítico do filósofo, sábio[523], que possuía as terríveis qualidades do rétor capaz de persuadir qualquer mortal com a sua fala[524]. Alcidamante mostra essa tendência quando apresenta Ulisses desmontando a argumentação de Palamedes, passo a passo, no seu [*Odisseu*] *Contra Palamedes por traição*[525]*,* invertendo os papéis que Górgias atribuíra a esses dois heróis do ciclo épico Homero, na sua *Defesa de Palamedes*[526]. Também Aristóteles nos dá um testemunho do quanto a poesia de Homero – em especial a *Odisseia*, com as peripécias de Ulisses – era considerada por Alcidamante como "um belo espelho da vida humana" [527], uma espécie de "modelo ético", para usar as palavras de Javier Daroca (2005: 52).

Muito embora esse quadro todo nos seja demasiado distante, e talvez para alguns um tanto quanto fantasioso, é bastante provável que leitores da época, que frequentavam aquele meio e conheciam com certa proximidade as disputas alimentadas

---

[523] É significativo que o *Códice* X [*Palatinus Graecus* 88] se encerre com o *Elogio de Helena*, de Górgias, e que nele encontremos na sequência do *Sobre os Sofistas* e do [*Odisseu*] *Contra Palamedes por traição*, de Alcidamante, as duas únicas peças de Antístenes que nos são conhecidas, a saber: *Ájax* e *Odisseu*. Notável também que Antístenes seja autor de um *Tratado sobre o Cão*, o qual acredita-se estar relacionado com o episódio do reconhecimento de Ulisses, por seu cão, na *Odisseia* (XVII. 219;315) e que Alcidamante apareça associado à figura do cão, na escrita de Luciano de Samósata (cf. em AVEZZÚ. 1992. pg. 68-69), com o seu personagem Alcidamante (*O Banquete*). Cf. em Menandro uma referência a textos de Alcidamante denominados *O Elogio da Pobreza* e *O Elogio de Proteu*, *o Cão* (*Sobre os Discursos Epidícticos*. III 346, 17-19 SPENGEL) assim como uma referência de Aristóteles, sobre isso, na *Retórica* [1401 a15-24].

[524] No *Sobre os Sofistas* (§3), Alcidamante diz que um rétor hábil deve saber "*obscurecer e anular discursos*" de seus adversários. Na *Apologia de Sócrates* (17 b), Platão descreve Sócrates como um "*orador terrível*", assim como, também, Aristófanes caracteriza Sócrates dessa maneira, ao longo de toda comédia *Nuvens*.

[525] Respondendo tal como em uma *antilogia* à *Defesa de Palamedes*, de Górgias, em sua peça Alcidamante dá voz a Ulisses enquanto acusador, cabendo a Palamedes o papel de verdadeiro traidor dos gregos.

[526] É interessante que Górgias atribua esse papel de sábio ao mítico Palamedes, e, que, tanto Platão, como Xenofonte, refiram-se a Palamedes em seus textos como um protótipo do sábio inventivo que é invejado e traído por Odisseu, sendo acusado e condenado à morte injustamente perante um tribunal (cf. em Xenofonte [*Defesa de Sócrates*. 26; *Memórias de Sócrates*. IV. 2. 33, 9] e em Platão [*Apologia de Sócrates.* 40 b]). Tanto o personagem Palamedes como os Sócrates de Xenofonte e de Platão defendem-se com discursos improvisados, sem recorrer a textos de defesa escritos previamente. Sobre as proximidades entre a *Defesa de Sócrates* de Platão e a *Apologia de Palamedes* de Górgias, cf. em COULTER, A. J. (*The relation of the Apology of Socrates to Gorgias 'Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*", HSCPh 68 [1964], 269-303).

[527] A citação é feita por Aristóteles, na *Retórica* (1406 b 12-13).

entre os institutos formadores rivais, conseguissem identificar com relativa facilidade o que aqui se especula através desses variados indícios, aproximações e interpretações.

Posto isso, veremos agora uma passagem que alude a versos homéricos[528], onde Sócrates ironicamente pergunta se não seria o *Estrangeiro* uma espécie de "deus refutador" [529]que teria a incumbência de examiná-los e censurá-los, devido à fraqueza dos seus argumentos (*Sofista*. 216 b). A essa fala de Sócrates, Teodoro reage dizendo não ser esse o caráter do *Estrangeiro de Eleia*, uma vez que ele seria "mais moderado do que os que se ocupam com erística". Teodoro diz que, embora pareça a ele que homem nenhum seja um deus, esse *Estrangeiro* era "certamente divino; pois assim ele denomina todos os filósofos" (*ibidem*, 216 b)[530].

Finalmente, na sequência desse excerto, vê-se Sócrates perguntar ao misterioso eleata (*ibidem*, 217 c) se ele desejaria explanar sob a forma de um longo discurso (μακρός λόγος)[531] ou se à maneira de Parmênides (*ibidem*, 217 d-e), através de perguntas (ἐρώτησις).

Nesse momento, o *Estrangeiro de Eleia* diz a Sócrates o seguinte (*idem*):

> Ὦ Σώκρατες, αἰδώς τίς μ' ἔχει τὸ νῦν πρῶτον συγγενόμενον ὑμῖν μὴ κατὰ σμικρὸν ἔπος πρὸς ἔπος ποιεῖσθαι τὴν συνουσίαν, ἀλλ' ἐκτείναντα ἀπομηκύνειν λόγον συχνὸν κατ' ἐμαυτόν, εἴτε καὶ πρὸς ἕτερον, οἷον ἐπίδειξιν ποιούμενον· τῷ γὰρ ὄντι τὸ νῦν ῥηθὲν οὐχ ὅσον ὧδε ἐρωτηθὲν ἐλπίσειεν ἂν αὐτὸ εἶναί τις, ἀλλὰ τυγχάνει λόγου παμμήκους ὄν. τὸ δὲ αὖ σοὶ μὴ χαρίζεσθαι καὶ τοῖσδε, ἄλλως τε καὶ σοῦ λέξαντος ὡς εἶπες, ἄξενόν τι καταφαίνεταί μοι καὶ ἄγριον. ἐπεὶ Θεαίτητόν γε τὸν προσδιαλεγόμενον εἶναι δέχομαι παντάπασιν ἐξ ὧν αὐτός τε πρότερον διείλεγμαι καὶ σὺ τὰ νῦν μοι διακελεύῃ.

---

[528] Cf. na *Odisseia*. IX. 271 e XVII. 484-487.

[529] Cf. a nota nº 522.

[530] Destacamos aqui a ocorrência do verbo προσαγορεύω, raras vezes usado por Platão, que tem o significado técnico de "*denominar*" (ou dirigir-se a), mas que era de uso corrente em Alcidamante, como veremos mais adiante. Curiosamente προσαγορεύω ocorre também uma vez no *Fedro* (266 b8) quando, descrevendo as virtudes do *Palamedes Eleático* e dos que eram capazes de argumentar e raciocinar usando sínteses e divisões, Sócrates afirmar que "*seguirá como a um deus*" todos aqueles que saibam usar o que ele, Sócrates, identifica e "*denomina*" (προσαγορεύω) dialética.

[531] Também Protágoras era reconhecido como uma especialista nessa forma de discurso (μακρός λόγος).

> O certo é que estou um tanto envergonhado, Sócrates, pois, nesse primeiro encontro com vocês, ao invés de avançar pouco a pouco, palavra (*épos*) por palavra (*épos*), terei que desenvolver um longo argumento (*makrós lógos*), seja comigo mesmo, ou com outro, tal como se fizesse uma demonstração (*epidéixis*). Na realidade, a questão que agora abordamos [o que é o sofista?] não é algo assim tão fácil de responder, como podia se esperar, pois ela requer um discurso longo. Por outro lado, tendo em vista o que disseste, não agradar a você e nem aos demais me pareceria algo rude e indigno de um hóspede. Aceito, então, sem reserva alguma a Teeteto como interlocutor, não só em razão de já haver falado com ele em outras ocasiões, mas também porque tu agora recomendas[532].

No melhor estilo gorgiano, chama a atenção, nessa passagem, que o *Estrangeiro* se refira ao estilo de argumentação macrológica como algo que lhe é peculiar, tal como uma *epidéixis* (*Górgias*. 447 a-d; 449 c), isto é, um fala típica dos que discorrem livremente sobre algum tema, com ouvintes atentos ao seu redor. Ora, de acordo com Diógenes Laércio (IX. 54), Alcidamante concebia quatro tipos de *lógoi*, agrupados em dois pares, a saber: afirmação (φάσις) e negação (ἀπόφασις)[533]; interrogação (ἐρώτησις) e definição (προσαγόρευσις)[534]. E, o que é mais intrigante, diferentemente do que ocorre na maior parte dos diálogos de Platão, onde não são muitas as ocorrências do verbo *proságoreuo*, em seus vários tempos e modos, no *Sofista* o *Estrangeiro de Eleia* usa bastante esse termo para denominar classes e subclasses de elementos que vão sendo examinados, ao longo da conversação. Sobre isso, a título de exemplo, tem-se a já aludida passagem em que Teodoro diz chamar de divinos a todos

[532] Traduzido da tradução de Nestor Cordero.

[533] Cf. na fala do *Estrangeiro de Eleia*, *phásis* e *apóphasis* sendo definidas como discursos de afirmação e negação (*Sofista*. 263 e 13).

[534] Seguindo uma sugestão de Untersteiner (2009; pg. 95) traduzimos *proságoreusis* também como "*alocução*" (pública). Ver no proêmio do *Sobre os Sofistas*, Alcidamante questionar se não seria mais justo dirigir-se aos que se afastavam da retórica e da filosofia, dedicando-se à atividade da escrita, como poetas, ao invés de sofistas: "καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὸ τοῦτο τὸν βίον καταναλίσκοντας ἀπολελεῖφθαι πολὺ καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας ὑπειληφώς, καὶ πολὺ δικαιότερον ἂν ποιητὰς ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι νομίζων".

os filósofos, mas não de deuses (*Sofista*. 216 c)[535], além de muitas outras, como no caso do excerto em que o *Estrangeiro* propõe denominar "manufaturadas, as coisas compostas e fabricadas" (*ibidem*, 219 b 2), ou ainda a passagem em que ele propõe chamar de "armadilha, todas as jaulas, redes, laços, cestos e demais artifícios de caça desse mesmo gênero" (*ibidem*, 220 c 5), ou também na que o eleata pergunta a Teodoro se não se denomina "comércio no atacado" aquilo que se troca de uma cidade a outra, por meio de compra e venda (*ibidem*, 223 d 7)[536].

Diante disso cabe perguntar se essas ocorrências desse tipo específico de *lógos* comum ao vocabulário de Alcidamante, sendo encontradas na fala do *Estrangeiro de Eleia*, não corresponderiam a uma censura que Nestor Cordero[537] faz à leitura de Stanley Rose, a saber, a de que mesmo reconhecendo que, na abertura do *Sofista*, Platão introduz vários termos técnicos do estranho anônimo nas observações de Sócrates (ROSE, S. 1983: 65) e que esse anônimo "não era alguém do círculo de Sócrates" (*ibidem*, p. 62), Rose, no entanto, não percebe a necessidade de se manter o *héteron*, da tradução de Marsilio Ficino; um detalhe importante que, segundo Cordero, é praticamente uma chave para se ler todo o restante do drama.

Para Giuseppe Mazzara (2005: 62), Alcidamante pensava *proságoreusis* como um equivalente retórico da *apókrisis* dialética que era usada por Protágoras (D. L., IX. 53). Dialética essa que, em certa medida, correspondia à que era usada por Sócrates, com o seu par instrumental *erótesis*/*apókrisis*. Assim, em tese, enquanto a *apókrisis* destacaria, sobretudo, o conteúdo de um dito, a *proságoreusis* alcidamantina envolveria tanto esse conteúdo, como a forma com que ele é enunciado. Mazzara entende que

---

[535] θεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω; na tradução de José Trindade: "*pois, eu assim* [*divino*] *denomino todos os filósofos*"; enquanto na tradução de Nestor Cordero: "*pois esse* [*divino*] *é o qualificativo que eu outorgo a todos os filósofos*".

[536] Cf. outras ocorrências no *Sofista*, em 232 a 6; 245 d 5; 252 b 10; 256 b 7.

[537] Cf. a nota nº 5 da tradução do *Sofista*, feita por Nestor Cordero.

*proságoreusis* seria para Alcidamante algo como o "modo de alocução com o público e a sua relação com a *polytropía*" (*idem*), cabendo ainda dizer que Alcidamante talvez identificasse a retórica com a dialética, não como Platão fez nos dramas *Fedro* e *Górgias*, e nem como posteriormente faria Aristóteles.

É possível que Alcidamante entendesse que, em sendo parte da arte retórica, a dialética se voltasse também para os grandes espaços políticos, onde os discursos mais extensos (*makrós lógos*) contemplariam tanto o aspecto de *epidéixis* de ideias, como o de *polytropía*, entendida aqui como capacidade de alcançar e se fazer entender por grupos de ouvintes distintos entre si, em diferentes espaços. Essa leitura recepciona a hipótese de que Alcidamante possa ter desenvolvido e ensinado tanto técnicas de discursos políticos[538]englobando os espaços da Assembléia, da ágora e dos tribunais, como também tenha ensinado uma *tékhne* voltada para as falas privadas, entre os pares ou grupos reduzidos, tal como ele mesmo sugere no *Sobre os Sofistas*[539], o que, como já vimos com Nestor Cordero, corresponde à técnica privativa do *Palamedes Eleático* do *Fedro*, ou, quem sabe, às divisões e sínteses pautadas em argumentos de *eikós*, tal como o *Estrangeiro de Eleia* opera no *Sofista*. Em certa medida, o que aqui pensamos vai de encontro a uma passagem dos *Prolegômenos a Hermógenes*[540], onde consta que Alcidamante definia a dialética como "a faculdade do que resulta plausível", algo que difere sensivelmente, quase que em uma inversão, daquilo que a figura dramática de

[538] Sobre isso cf. JAEGER, W (1995. p. 1080), onde ele entende que a alusão de Isócrates aos mestres de eloquência política, no *Contra os Sofistas*, era provavelmente endereçada a Alcidamante de Eleia.

[539] Cf. no *Sobre os Sofistas* (§9), assim como também no *Sofista* (222 c), o que é também observado por Marjorie Milne (1924, pag. 19) em referência ao drama *Fedro* (261 b).

[540] A passagem completa diz que "*outros definiam* [a retórica] *restritivamente*, *quando diziam que essa era dialética*, *e definiam a dialética do seguinte modo*" (*Prolegômenos aos 'Estados' de Hermógenes*. VII 8 Walz; ou Rabe, H. [192; 10]).

Górgias teria defendido sob a pena de Platão, a saber, que seria a retórica uma arte criadora de persuasão[541].

Cabe ainda observar que a valorização da improvisação poética aplicada aos discursos parece ter sido um diferencial que contrapôs as orientações preconizadas por Platão e por Aristóteles às que Górgias adotara para os seus discípulos. E, afinal, mesmo que Aristóteles tenha divergido de Platão no que toca a importância vital da música e da poesia na formação sapiencial humana, é fato também que Aristóteles censurava enfaticamente os estilos poéticos das *léxeis* de Górgias e dos seus discípulos, Alcidamante, Isócrates, Antístenes e Licofrón, não poupando, pelo mesmo motivo, nem mesmo Empédocles, o outro expoente da tradição siciliana a que pertencia Górgias e a quem Platão chama humoradamente de "Musa da Sicília" (*Sofista*. 242 e). É possível que, para o autor do *Museu* [542], Alcidamante, a escola em que ele sucederia Górgias em Atenas, ensinando filosofia e retórica, fosse considerada uma espécie de "Santuário das Musas", um lugar condenado não somente por Aristóteles[543], mas, também, por Platão. Lugar esse onde a transmissão dos saberes, o talento e a inspiração poética, se misturariam entre si, ao longo de processos de formação onde também as práticas de linguagem voltadas prioritariamente para o exercício da vida política seriam tão valorizadas quanto a intelectualidade e a abstração. Essa leitura favorece a que se lance

---

[541] Cf. no *Sobre os Sofistas* (§1 e §2) o contexto das ocorrências de ῥητορικῆς, em Alcidamante. Sobre essa sucessão, de Górgias por Alcidamante, cf. em DIONISIO DE HALICARNASSO (*Sobre Isaeu*. 19) e na biblioteca bizantina *Suda* (Górgias. 388; Alcidamas. 1283.1), entre outros.

[542] Para Marjorie Milne (1924. pg. 61-62) o manuscrito *Sobre os Sofistas* (*Sobre os que escrevem discursos escritos*) seria uma introdução ao grande livro de Alcidamante, *Museu*, que teria o *Certame de Homero e Hesíodo* (cf. Nietzsche) compondo a sua parte central.

[543] Considerado por Ludwig Radermacher (134, XXII. 14) como um fragmento do livro *Museu* (*Mouseîon*), cf. na *Retórica* (1398 b10-20) a citação onde Aristóteles menciona a reverência que Alcidamante cria que se deveria ter por sábios como Homero, Sólon, Pitágoras e Anaxágoras, além da necessidade, concebida por Alcidamante, de que "*os magistrados de uma pólis fossem filósofos*". Também na *Retórica* de Aristóteles (1406 a-b), vê-se uma série de citações a Alcidamante, provavelmente referidas ao livro *Museu*, passagens essas em que Aristóteles obsta aspectos do estilo excessivamente poético de Alcidamante.

outro olhar sobre um enigmático dito, humorado, do personagem Sócrates, ao final do *Fedro*. Trata-se de quando Fedro é exortado por Sócrates a ir até a presença de Lísias para informá-lo de que, tendo o texto de Lísias sobre *Eros* como mote, eles, Fedro e Sócrates, divertiram-se bastante, examinando questões de eloquência, tendo, inclusive, "descido até a fonte das Ninfas e ao santuário das Musas (*Mouseîon*)"[544]. É bem possível que, ao se referir ao *Mouseîon*, no final do *Fedro* (278 b), Platão possa estar lançando uma provocação direcionada ao conteúdo do livro *Mouseîon*, de Alcidamante de Eleia.

Diante disso, refletindo sobre uma observação de Javier Daroca (2005: 38), cabe perguntarmo-nos se, quem sabe se por representar a continuidade do ensino de Górgias em Atenas, tendo em alta conta a *mímesis* poética e os efeitos psíquicos causados pelas palavras possuidoras da potência do *phármakon*[545], ao que se acrescenta uma perspectiva política diferente e libertária, Alcidamante não seja mais um "referente polêmico do famoso veredito contra os poetas, que Platão produz no último livro da *República*?" [546].

---

[544] Nessa leitura, o *Fedro* se colocaria como o terceiro elemento, em uma discussão já estabelecida entre Alcidamante (*Sobre os Sofistas*), de um lado, e Isócrates (*Contra os Sofistas*), do outro; sendo Lísias, de certo modo, um modelo para Isócrates (cf. Cícero, no *Brutus* 48 e também Dionísio de Halicarnasso [*Lísias*. 28-29] onde se comenta ter Lísias servido como um paradigma para Isócrates). Cf. em Aristóteles (*Retórica*. 1406 a25), em relação a Alcidamante: "*recebendo da natureza a inspiração das Musas*".

[545] Cf. no *Elogio de Helena* (§13-14) de Górgias e no *Sobre os Sofistas* (§10) de Alcidamante.

[546] A respeito da polêmica em torno da *mímesis*, em Platão, remeto o leitor à nota nº 91 da tradução dos textos de Alcidamante feita por Javier Daroca, onde se destaca uma leitura de Richardson, para quem Aristóteles teria reelaborado material escrito por Alcidamante, no livro *Sobre os Poetas* (*The Contest*. pgs. 7-9; e "*Riflessione sulla letteratura e biografi presso i Greci*", em (ed.), *La philologie grecque a l'epoque hellenistique et romaine* [Entretiens sur l'Antiquite Classique, 40], Vandoeuvres-Ginebra, 1994, pags. 211-262, esp. pags. 256-257). Cf. também na *República* (607 d-e) onde, após condenar parcialmente a "*poesia imitativa voltada para o prazer*", Platão provoca os "*defensores da poesia que não forem poetas*, *mas*, *sim*, *filopoetas* (φιλοποιητής)", para que façam, em prosa (μέτρον λόγος), a sua defesa da poesia, mostrando, se possível, que, além de agradável, a poesia seria "*útil para os Estados e para a vida humana*".

Creio que é possível pensar que talvez não fossem exatamente poetas, mas sim filopoetas que se incumbiram de ensinar a "juventude dourada ateniense" [547], as personas que Platão considerava ser preciso excluir da sua cidade idealizada. Isso decorreria da perspectiva de Platão de que esses sofistas possuiriam estilos acentuadamente poéticos, sendo os seus ensinamentos capazes de inflamar as paixões dos jovens, assim como desestabilizar certos alicerces que sustentavam a organização da *pólis* grega, como um todo. Afinal, não é absurdo pensar que o domínio da dialética eleática gorgiana, aliado à valorização da técnica de improvisação poética (αυτοσχεδιαστικες)[548] que ensinava a construir *enthymémata* e aproveitar o *kairós*, possa ter ajudado a fazer com o que o estrangeiro Alcidamante viesse a se tornar um incômodo, no que se refere a perspectivas de educação mais tradicionais ou aristocráticas, algo que se aplicaria também à animosidade que lhe seria devotada pelo ateniense Isócrates.

Para além de simplesmente identificar o seu espírito agonístico, os ataques que Alcidamante desferiu contra os estilos de Lísias, Isócrates e outros, mostram outra face das afinidades com o seu condiscípulo Antístenes, uma figura a qual Platão, também, em momento algum, se refere diretamente nos seus diálogos, e com quem, no entanto, desenvolveu tanto divergências como admiração. De modo similar a Alcidamante, censurando e ironizando líderes de escola rivais por supostamente se afastarem da filosofia e da retórica, devido, também, à timidez ou voz inapropriada para a participação ativa na vida política, nos seus textos, Antístenes não poupou os escritores contumazes e os logógrafos profissionais (D. L., VI. 15). Entre os ataques mordazes de

[547] A expressão é tomada, por empréstimo, de Claude Mossé (1987. pg. 11).

[548] Cf. em Aristóteles (*Poética*. 1449 a ) e ao longo do *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante (§8; §13; §14; §16; §17; §18; §20; §22; §23; §29; §30; §31; §32; §33; §34). Cf. também em Aldo Brancacci (1988. pg. 75), sobre a técnica de improvisação (*autoskhediastikê*) alcidamantina enquanto arte baseada no domínio dos argumentos (*enthymémata*) e no conhecimento dos momentos oportunos (*kairós*).

Antístenes a esses, destacam-se títulos como *Sobre os escritores de discursos forenses* (περὶ τῶν δικογράφος) – ao qual alinhamos com o *Sobre os que escrevem discursos escritos* (περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων), o *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante – assim como o *Paralelo de escritores ou Lísias e Isócrates* e *Contra o* "*sem testemunho*" *de Isócrates*, que parecem não deixar grandes dúvidas sobre a existência de um ambiente de intensas disputas teóricas – e também por espaço docente – entre esses pensadores coetâneos.

Como insinua McCoy (2010: 17), as objeções de Alcidamante aos expoentes da sofística que se destacavam mais como autores de textos e livros do que como rétores, poderiam ser perfeitamente estendidas a Platão, pelo fato de, tal como Isócrates, Platão ser "conhecido como autor de obras escritas" que "mimetizavam e adaptavam as formas da dramaturgia ou da oratória"[549]. Some-se a isso o detalhe de que Platão possuía uma voz fraca (ἰσχνόφωνός)[550], como aponta Diógenes Laércio (III. 5), o que talvez tenha dificultado uma maior participação sua nos espaços públicos onde o *agôn* de ideias e de discursos poderia ser posto à prova. Nas palavras de Alcidamante (*Sobre os Sofistas*. §15-17), os que se afastavam da retórica e da filosofia, praticando somente a parte menor da *Arte Retórica* (a escrita) "ficavam mais emudecidos do que os leigos, quando lhes davam tempo para falar sobre algum assunto proposto no momento". Para Alcidamante, esses, "seriam como acorrentados, que, uma vez libertos, não

[549] Cf. no *Sobre os Sofistas* (§15), onde Alcidamante diz achar "*estranho que alguém que reivindique para si a filosofia e que se comprometa a ensinar os outros, tenha em mãos uma tábua escrita, ou um livro, para poder demonstrar sua sabedoria*".

[550] Cf. no *Sobre os Sofistas* (§16), onde Alcidamante alude aos que ficavam *áphonos*, emudecidos, igualando-se aos de "*voz débil*" quando convocados a falar sem o apoio de um texto ou de um livro em mãos. Cf. também em Derrida, onde ele aponta que, para Alcidamante, a escrita seria uma "*consolação, uma compensação, um phármakon para os que têm a voz fraca*" (2005. pg. 61).

conseguiriam andar com os outros, sem retornar aos movimentos cadenciados[551], não se diferenciando em nada dos que tinha voz débil (ἰσχνοφώνων)", que nunca dispunham de uma livre presença de espírito que permitiria "manejar a fala com fluência e de modo agradável" [552].

Se, como sugere Avezzù (1982: 68-69), para dar forma ao personagem cínico Alcidamante, no *Banquete*[553], Luciano parece usar caracteres do herdeiro de Górgias, por que não pensar que Luciano pudesse estar, de fato, destacando traços de Alcidamante de Eleia para fabricar críticas humoradas aos filósofos que diziam uma coisa, mas, que, em seus cotidianos, na prática, faziam outras[554], contrariando o que apregoavam em suas doutrinas? Afinal, é mais uma coincidência que entre os traços ressaltados por Luciano, no *Banquete* (§12-13)[555], esteja o efeito provocado pela vigorosa voz do personagem cínico Alcidamante, um traço que não só se encaixa com a defesa alcidamantina da fala espontânea, potente e improvisada, como remete às censuras feitas por Alcidamante a Isócrates, e outros, devido a timidez, falta de audácia ou voz fraca. Curiosamente, no *Banquete* escrito por Luciano, somente Alcidamante age em acordo com sua própria concepção filosófica, que é caricaturada como dura, é fato, mas que seria suficientemente franca para fazer com que os outros convivas evitassem a

---

[551] Considerando-se diferenças contextuais, comparar com imagens proporcionadas na *República* de Platão (VII. 514 a- 518 d) e também com uma já aludida passagem do *De liberis educandi* (6 e), onde Plutarco se apropria dessa imagem proporcionada por Alcidamante.

[552] Na seção *Sob a máscara do Palamedes Eleático*, que encerra a presente tese, examinaremos proximidades e desacordos entre os pensamentos de Alcidamante, Isócrates e Platão, observando passagens do *Sobre os Sofistas* (§27-29) e do *Fedro* (275 d-e), onde Alcidamante e Platão parecem usar uma imagem proporcionada por Górgias, no *Elogio de Helena* (§13-18), para mostrar as similaridades entre a escrita e a pintura (imagem ou escultura), ao passo que a fala presencial teria as qualidades do ser vivo, animado, capaz de partir do próprio pensamento. Cf. também sobre essa mesma imagem, em Isócrates, no *Contra os Sofistas* (§12).

[553] Cf. em J. V. MUIR (*Alcidamas. The Work & Fragmnets*. London. Bristol Classic. 2001, XXVIII) e em NEIL O' SULLIVAN (*Alcidamas*, *Aristophanes* and the begginings *of greek stylistic theory*. 1992. pg. 111, nota nº 337) onde se destaca a possível caracterização de Alcidamante como um filósofo cínico, no *Banquete* de Luciano de Samósata.

[554] Lembrando que essa espécie de crítica era também atribuída a Diógenes de Sínope.

[555] Cf. em AVEZZÙ, G. (1982. P. 68-69).

*parresía*, na sua presença. Nas palavras de Luciano (§12): os convidados "murmuravam palavras, espirituosas e certeiras, mas ninguém se atrevia a dizê-las em voz alta, pois tinham medo de Alcidamante, o mais ladrador dos cães, com a sua voz potente.". Não por acaso, na seção da *Retórica* (1414 a 15) onde compara as expressões escrita e falada, dirá Aristóteles que as falas presenciais, onde se faz necessária a representação (e o improviso), prescindem da exatidão característica da escrita, sendo preciso que "os mais considerados rétores tenham uma voz potente".

Por fim, para concluir, cabe ressaltar que a leitura aqui apresentada entende como bastante possível ter sido Alcidamante ocultado na escrita poética de Platão. Lembrando que, mesmo citando diversas vezes Alcidamante em sua *Retórica*, Aristóteles o faz quase sempre alinhando esse sofista nativo da Eleia eólica a um grupo de "rétores excessivamente poéticos", grupo esse que era composto por Empédocles, por Górgias e seus mais destacados discípulos; o que também sugere a existência de uma relação de disputa entre institutos formadores de Atenas à época de Górgias, Sócrates, Alcidamante, Isócrates, Antístenes e Platão, entre outros.

Lembrando uma já citada observação de Giovanni Casertano (2008: 1-3)[556], parecemos habituados a aceitar mais ou menos acriticamente a ideia de que as concepções de Górgias e de Platão sobre a vida e a filosofia seriam antitéticas ou mesmo incompatíveis, sendo o próprio Platão, sob certos aspectos, um dos responsáveis por fazer com que alguns leitores dos seus dramas acabassem construindo, sobre eles, "castelos historiográficos, teoréticos, morais e políticos, descuidando de ver os enormes fios que ligam os pensamentos de Górgias", de quem Alcidamante foi fiel representante, "e de Platão", que teve Sócrates como sua grande referência.

[556] Cf. pg. 112.

A seguir, entraremos na última seção da presente Tese, que é dedicada ao exame e a comparação de passagens do *Fedro* e do *Sobre os Sofistas* a fim de pensar a hipótese de que o personagem *Palamedes Eleático*, de Platão, oculte aspectos da filosofia e do estilo de Alcidamante de Eleia.

## 4.3 Sob a máscara do Palamedes Eleático

### 4.3.1. Parte I

Se pontualmente comparadas com os elementos que embasam a leitura de que o personagem *Estrangeiro de Eleia*, do *Sofista*, apresenta aspectos estilísticos do eleata Alcidamante, as coincidências entre determinadas passagens do *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante, e do *Fedro*, de Platão, são mais impressionantes. O exame desses pontos de contato é o que nos autoriza a cogitar que o sucessor da escola de Górgias, Alcidamante de Eleia, esteja ocultado sob a máscara poética do inominado autor de inovadores escritos sobre arte retórica que, provocativamente, o personagem Sócrates diz terem sido "redigidos por Palamedes, nos momentos de ócio em Tróia" (261 b). E isso implica em destacar que, no *Fedro*, um pouco à frente dessa aludida passagem, a persona de Palamedes seja descrita como possuidora de pendores dialéticos que são suficientes para fazer com que esse personagem do ciclo épico homérico seja sugestivamente qualificado, no drama, com o gentílico "Eleático". O que no caso significa dizer que Platão deixa implícito, na passagem do *Fedro* que vai de 261b até 262a, que "Palamedes" é uma máscara mítica que esconde a identidade de algum teorizador de *Arte Retórica*[557], da época, capaz de jogar habilmente com as antilogias, fabricando com elas o convencimento.

Ora, lembrando que o *Fedro* começa com o questionamento das qualidades da escrita de Lísias, com a qual se vislumbra que a grafia não é uma droga tão potente

[557] Essa passagem mostra a habilidade com que Platão manipula os elementos míticos, em sua escrita, para destacar caracteres de indivíduos cuja identidade é propositalmente disfarçada. Observe-se que na poesia de Homero, Nestor, Odisseu e Menelau representam três estilos distintos de oratória, lembrando que Homero não faz referência alguma a escritos produzidos por esses personagens. Por sua vez, não estando presente nos textos da *Ilíada* e da *Odisseia*, Palamedes é apresentado nos fragmentos das tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, assim como na escrita de Górgias, como hábil discursador e mítico criador da escrita.

quando está desacompanhada do seu autor, ao lançar mão dessa máscara de Palamedes Platão suscita uma dúvida que parece lhe servir como uma espécie de linha imaginária, tênue, que delimita algumas de suas distinções entre retórica e filosofia, estando essa mais alinhada à prática dialética e aquela, quando muito e dependendo de quem dela se utiliza, podendo estar a serviço da filosofia. Isso ocorre dentro de um contexto em que a qualificação "Eleático" aparecerá com um acento genérico que coincide, por exemplo, com os estilos de Zenão e de Górgias, assim como com certos caracteres do *Estrangeiro de Eleia*, do *Sofista*, uma aproximação que, como vimos, destaca Nestor Cordero.

Além disso, não se deve deixar em segundo plano o fato de que Palamedes é um mito grego que foi bastante representado nas tragédias. Um mito ao qual se atribui a invenção das letras (*grámmata*) enquanto um *phármakon* para a memória, tal como propõe Eurípides (Frag. 578.1)[558], ou um instrumento mnemônico (*mnêmes ôrganon*), como se lê em Górgias (*Defesa de Palamedes*. §30)[559]. Assemelhando-se ao mito de Palamedes, observa-se Platão apresentar, no fim do *Fedro* e pela boca de Sócrates, a sua própria versão mítica da criação da escrita enquanto uma droga para as almas humanas, através da figura estrangeira de Íbis; o deus egípcio *Theuth*.

Visto isso, interessa apontar diferenças entre as posturas de comentadores que viram a existência de proximidades entre diversas passagens do *Sobre os Sofistas* e do *Fedro*. Essas perspectivas vão desde a assertiva isolada, de Fabio Quintiliano, a qual não sabemos exatamente em que se fundamentava, na medida em que Quintiliano simplesmente afirma que "Platão chamava Alcidamante de Eleia de Palamedes"[560],

---

[558] Cf. ESTOBEU. II. 4. 8.

[559] No texto [*Odisseu*] *contra Palamedes por traição* (§22) Alcidamante faz o personagem Ulisses refutar a atribuição da invenção da escrita a Palamedes.

[560] *Instituto Oratória*. III. 1, 8-10: "*Alcidamante de Eleia, a quem Platão chamava de Palamedes*". A respeito disso, cf. em Slobodan Dusanic (1992. p. 347, nota nº 20), onde ele compreende que a provável fonte de onde Quintiliano retira a ideia de que Platão atribuiu a alcunha de Palamedes a Alcidamante é a passagem do *Fedro* que vai de 261 b até 261 e.

passando por observações bem posteriores a essa, como, por exemplo, as de Marjorie Milne (1924), J. V. Muir (2001), Slobodan Dusanic (1992), Guido Avezzù (1984) e Javier Daroca (2005), entre outros que de algum modo recepcionaram e examinaram com mais detalhes a afirmativa de Quintiliano.

Fato é que, entre os que observaram essas coincidências, estão nomes como o do helenista Theodor Gomperz, cujo ponto de vista veremos a frente, considerando que ele manifesta certo embaraço, aparentemente comum e verificável em outros, em tentar deslindar com mais profundidade os diferentes problemas que são suscitados ao se lançar o olhar sobre as semelhanças e possíveis alusões, veladas, que são encontradas no *Sobre os Sofistas* e no *Fedro*. Afinal, fazendo glosa com uma observação de Casertano, que é direcionada a leitores que, segundo ele, teriam aceitado de modo acrítico uma supostamente irreconciliável oposição entre as filosofias de Górgias e de Sócrates (ou de Platão), chama a atenção que se tenha despertado pouco interesse pelo fato do personagem Sócrates ser dramatizado por Platão como um indivíduo que sabe falar com propriedade e improviso sobre praticamente todos os temas que surgem, em diversas e inusitadas ocasiões, sem precisar de recorrer a textos escritos[561].

Para além disso, cabe lembrar que esse mesmo Sócrates nos é apresentado como alguém que sabe usar as palavras oportunamente, aplicando-a, literalmente, como um *phármakon*, nos psiquismos dos seus ouvintes, tal como diz Mênon (80), o discípulo de Górgias, ao acusar Sócrates de ser um terrível feiticeiro das palavras, tendo na língua um poder de entorpecimento similar ao de uma "raia elétrica" [562].

[561] Cf. em SZLEZÁK, T. A (2009. 47-48), onde ele não nos deixa esquecer que, no início do *Fedro*, o personagem Sócrates anuncia humoradamente que seus discursos são improvisados, sem nenhuma preparação anterior.

[562] Sobre esse poder enfeitiçante das palavras de Sócrates, cf. ao longo do drama *Cármides* e no *Banquete* (217 e).

Em nossa leitura, ocupando o lugar de discípulos herdeiros, possuidores de espíritos extremamente polemistas, Alcidamante de Eleia e Platão constituíram-se como fiéis representantes de uma parte significativa das concepções filosóficas de Górgias e de Sócrates. E isso certamente inclui o que essas concepções teriam em comum, especialmente no que toca as caracterizações dos estilos desses dois expoentes da filosofia grega, do V século a.C, como é o caso, por exemplo, da propalada destreza no uso da ironia como recurso para se desarmar ou desestabilizar adversários em uma conversa ou debate[563]. Traço esse que apresenta a curiosidade de ser marcante, tanto na personalidade de Górgias como na de Sócrates.

Diante disso, cabe indicar o que não passou despercebido pelo olhar de Theodor Gomperz, que foi o fato de que os pontos de vista de Alcidamante, de Isócrates e Platão, se apresentem com proximidades notáveis, em certos aspectos, resguardando-se, obviamente, pontuais diferenças em suas doutrinas. Mais do que isso, cumpre ressaltar que, em sendo adversários que compartiam um cenário real de acirrada disputa pela captação de discípulos em Atenas, assim como também pelo reconhecimento pleno de se estar ensinando uma "verdadeira filosofia", em seus respectivos escritos esses pensadores dão a entender que, de algum modo, conheciam com considerável proximidade as ideias e os estilos, uns dos outros.

Para que se possa perceber como que a constatação da existência de contiguidades entre passagens do *Fedro* e do *Sobre os Sofistas* foi capaz de gerar resistências em se investigar mais a fundo esse tipo de justaposição textual, reproduzo uma fala de Theodor Gomperz ressaltando que ela bem poderia ser alinhada à já citada manifestação de Léon Robin, diante do que ele considerou como um inexplicável silêncio de Platão, em relação à Alcidamante e Antifonte, no drama *Fedro*. Analisando

[563] Cf. na *Retórica* (1408 b), de Aristóteles, a alusão a essa característica do estilo de Górgias.

o enigmático elogio que Platão faz a Isócrates, no fim do *Fedro* (279 a-b), Gomperz diz já haver tempo que "certas concordâncias, quase que literais, que aproximam o *Fedro* e o *Contra os Sofistas*, de Isócrates" foram observadas. Dizendo seguir "a maioria dos sábios competentes", Gomperz entende que Platão toma de empréstimo ideias de Isócrates, para usá-las no *Fedro*, e que a saudação que é feita a Isócrates, no final do drama, nada mais seria do que uma demonstração de amabilidade, da parte de Platão, que estaria, com isso, segundo Gomperz, "mostrando que se lembrou desse texto de Isócrates" (2013 [1928]: 360)[564]. No entanto, sendo o que mais nos interessa aqui, Gomperz dirá o seguinte na sequência dessa fala (*ibidem*, p. 361-362):

> Não menos surpreendente é a concordância entre várias passagens do *Fedro* e as declarações de um discípulo de Górgias, Alcidamante, em seu *Discurso contra os Sofistas*[565], que tem por objeto o elogio da improvisação à custa dos discursos escritos. Não se pode mais, aqui não mais, considerar que isso é um acaso, e desta vez, seguramente, Alcidamante é o imitador, se é que ele foi o imitador.

[564] Conforme já visto em seções anteriores, nossa perspectiva é de que a saudação que é feita à Isócrates, por Platão, deve ser lida no contexto de uma relação ternária. Nesse sentido Platão representaria uma espécie de terceiro elemento, contrapondo-se a uma já existente querela entre os dois discípulos de Górgias que lideraram escolas de filosofia adversárias, em Atenas, no caso Alcidamante e Isócrates. Assim, enquanto o eleata que sucederia Górgias defendia que a filosofia era melhor praticada e disseminada exercitando-se as conversações presenciais, o ateniense Isócrates, sendo avesso aos discursos públicos, exortava seus discípulos a terem como hábito prioritário tanto a leitura como a produção de textos. Sobre esse aspecto, ao aludir "*ao jovem promissor*" que "*pela sua constituição natural*" (*phýsis*) teria tudo para se sobressair no agonístico universo ateniense (278 e- 279 a), Platão poderia estar fabricando uma referência ambígua, que tanto pode ser lida como um afago tardio, por Isócrates finalmente ter deixado a carreira de logógrafo forense, pela de chefe de uma escola de filosofia em que a escrita era privilegiada (279 a 5-8), como também conteria uma ironia mordaz, uma vez que tudo o que a natureza de Isócrates não tinha, no que ele mesmo admite, era a vocação para discursar ou professar em público, sendo justamente essa limitação a que é apontada, por Alcidamante, quando ele acusa "alguns dos chamados sofistas" de se esconderem atrás de textos e livros, para demonstrar sua sabedoria, o que os afastava da retórica, da filosofia e da vida política. Cf. em Cícero (*Sobre o Orador*. 42), onde ele entende que Platão redige o drama *Fedro* já com uma idade mais avançada.

[565] Embora Gomperz se refira ao texto de Alcidamante, *Sobre os Sofistas* (περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν), como *Discurso Contra os Sofistas*, entendemos que o manuscrito de Alcidamante não é exatamente um manifesto "contra" os sofistas. Lembramos também que Alcidamante redige esse texto tal como uma fala improvisada, que é definida por ele mesmo como uma *kategoría* (acusação), através da qual ele censura tanto os métodos de ensino de filosofia de certos mestres escritores – como era o caso de Isócrates –, como critica as práticas dos logógrafos (cf. no *Sobre os Sofistas* [*Sobre os que escrevem discursos escritos*]. §1-2; §13).

Como observa Marjorie Milne (1924: 9), em sua tese, Gomperz deixa subentendido que segue, em parte, Joseph Zycha, Franz Susemihl e Friedrich Blass[566], na hipótese de que Alcidamante se espelhara em Platão para compor o *Sobre os Sofistas*, uma posição contrária a de autores como Gustav Teichmüller, Hans Raeder[567]e Alfred Gercke, que viam o *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante, como provável referência para o *Fedro*, de Platão. Entretanto, no que toca as concordâncias presentes nesses textos, chama a atenção o fato de Gomperz não expor com mais clareza o porquê de concluir que Alcidamante teria se espelhado no *Fedro*, algo que, inclusive, ele mesmo, Gomperz, acaba duvidando logo adiante no seu texto, tendo já destacado que "não mais se poderia considerar um acaso" que o *Sobre os Sofistas* e o *Fedro* possuíssem tantas linhas coincidentes.

Nesse sentido, considerando-se a relevância dessa questão para uma melhor compreensão da relação de Platão com sofistas que lhe eram coetâneos, cabe apontar que a simples possibilidade de pensar que Platão pudesse ter usado partes de textos de

[566] Esses comentadores seguiam basicamente a ideia de que o *Fedro* seria um diálogo da juventude de Platão, e, que, o *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante, seria fruto de uma polêmica contra o texto *Panegírico*, de Isócrates (aprox. 380 a.C). Essa hipótese é rechaçada pelo estabelecedor dos textos de Alcidamante, Guido Avvezù (pág. 71), que se fundamenta no fato de que "*o Panegírico de Isócrates é um texto demasiadamente meditado e trabalhado para responder a uma polêmica imediata*". Ainda na perspectiva de Avezzù, cogita-se que o *Sobre os Sofistas* de Alcidamante tenha sido escrito por volta do ano de 390 a.C, talvez um pouco antes, uma vez que nesse texto Alcidamante estaria reagindo ao modelo de ensino da recém inaugurada escola de filosofia de Isócrates (aprox. 392-391 a.C). Considerando que o que aqui se discute não são as datações precisas desses textos, remeto o leitor a uma fala em que Werner Jaeger (1995: 1253 ss.) apresenta uma série de razões que fundamentam a hipótese que é a mais bem aceita, em nossos dias atuais, que é a de que o drama *Fedro* é um livro da maturidade de Platão, uma perspectiva que já havia sido apresentada no *Sobre o Orador* (42), pelo filósofo romano Cícero.

[567] Hans Raeder (*Platons Philosophische Entwickelung* 1905. p. 278-279) alerta que ao se examinar essas polêmicas envolvendo Isócrates, Platão e Alcidamante, não se deve perder de vista Antístenes, a quem Platão também evita nomear em seus textos, mas, que, seguramente está presente no centro das questões que envolvem o debate sobre a potência da linguagem e as possibilidades da filosofia. Glosando essa observação de Raeder, lembramos que, ao lado de Alcidamante, Licofrón e Isócrates, Antístenes foi um dos mais conhecidos discípulos de Górgias, sendo difícil crer que, assim como os seus condiscípulos, ele tenha recebido de Górgias somente orientações voltadas para a arte retórica visando o que se costumou aceitar pejorativamente como uma das únicas habilidades dos mestres sofistas, a saber, a de falar com destreza em público.

outros[568], ou mesmo que tivesse presenciado exposições das quais retiraria ideias para si e seus escritos, tenha gerado, quando não o silêncio, resistências em se investigar, com vagar, o que poderia nos dizer essa estranha proximidade entre o *Sobre os Sofistas* e o *Fedro*, assim como os seus possíveis desdobramentos.

Ora, o fato de haver identidade entre algumas ideias escritas por Alcidamante e por Platão não implica em dizer que ambos pensavam sofística, retórica, dialética e filosofia, do mesmo modo. E, muito menos ainda que empréstimos de ideias que porventura possam ter ocorrido deponham negativamente sobre todo o processo espiritual de fabricação desses escritos, quer tenham essas hipotéticas referências sido obtidas através de leituras, quer tenham sido pela escuta de alguma fala.

Importa também destacar que a presente investigação visa resgatar uma condição de filósofo para Alcidamante, lembrando que uma tradição filosófica predominante optou por classificá-lo simplesmente como "rétor", em um sentido negativo, mesmo diante das objeções que Alcidamante fez a antigos mestres, devido ao fato deles supostamente terem se descuidado das formações filosófica e retórica, negligenciando o espírito investigativo, ou questionador, em geral (*Sobre os Sofistas*. §1-2). Ainda que não nos tenham restado textos extensos que pudessem nos dizer mais sobre o pensamento de Alcidamante, tal como, por exemplo, os não supérstites *Museu* e *Físico*, não se deve fechar os olhos para o fato de que esse sucessor de Górgias tenha fustigado, com ironia, líderes de escolas adversárias do seu tempo. Algo que se verifica na objeção de que muitos deles "se comprometiam a ensinar os outros, reivindicando para si mesmos a filosofia", quando, na prática, "precisavam de ter uma tábua escrita ou um livro, em mãos, para mostrar sua sabedoria" (*ibidem*, §15), o que nos mostra, no

[568] A título de ilustração, sobre essa hipótese de ter havido uma influência de textos ou ideias de Alcidamante, pode-se ver uma situação similar, que é citada por Diógenes Laércio (III. 9), em que Platão teria se referenciado na escrita do poeta Epicarmo para desenvolver alguns dos seus pensamentos.

mínimo, que Alcidamante tinha uma concepção própria de filosofia que seguramente não correspondia à mesma de Isócrates[569].

No que toca o espírito agonístico que caracterizou as relações entre escolas dessa época, há que se considerar, também, o fato de que, assemelhando-se a Górgias[570], Platão não tenha economizado no humor, em seus dramas, especialmente quando poetou ataques bem elaborados a alguns dos seus adversários. Mesmo tendo ajudado a construir e disseminar a ideia geral do banimento da intelectualidade dos sofistas para a região do "falso", ou "do que não é", ou do "imoral", a verdade é que Platão parece jamais ter perdido de vista uma desejada absolvição de Sócrates, seu amigo e mestre. E, muito embora concretamente essa absolvição não tenha ocorrido, ao longo do tempo, Platão acabaria conquistando-a, subjetivamente, enquanto efeito da sua laboriosa desconstrução da identidade de Sócrates como um sofista, de modo geral. Pois, foi essa identidade a que Platão optou por tentar desfazer contrapondo dramaticamente uma marcante retidão do *êthos* de seu personagem Sócrates a uma suposta dubiedade de caracteres desses antigos especialistas em sabedoria[571].

Em outras palavras, proponho que uma das mais intrigantes censuras que Platão faz aos sofistas não se encontra tanto nas ironias de Sócrates sobre as hipotéticas limitações conteudísticas e metodológicas dos seus ensinamentos, mas no fato deles dissimularem o conhecimento que possuíam, lembrando que, na realidade, esses ditos sofistas sequer constituíram, de fato, um grupo homogêneo entre si. Glosando uma leitura de Nietzsche (2008 [1906-1911]: 230), a respeito dessa rivalidade que Platão

---

[569] No *Sobre os Sofistas* (§1-2) Alcidamante dá a entender que distinguia a arte retórica, da filosofia, na medida em que acusava logógrafos e mestres escritores, que se intitulavam "sofistas", de afastarem-se de ambas, dedicando todo o seu tempo a produzir textos escritos.

[570] Cf. na *Retórica* (1419 b), de Aristóteles.

[571] Sobre esse aspecto, além da clássica representação de Aristófanes, na peça *Nuvens*, cf. a análise primorosa que Claude Mossé realiza, sobre o processo de Sócrates (MOSSÉ. C. *O Processo de Sócrates*. 1987).

desenvolveu para com os sofistas, entendo que Platão pode ter visado modificar registros memoriais, fáticos, como, por exemplo, o de Ésquines[572], discípulo de Alcidamante, ao imputar veementemente uma acentuada imoralidade aos sofistas ao mesmo passo em que os descrevia genericamente como indivíduos despreocupados com a honra e a moral, algo que, no contexto da recepção da sofística realizada por Nietzsche, não corresponderia exatamente a um demérito[573].

Nesse sentido, essa leitura é uma alternativa para refletirmos sobre uma observação de Aristóteles quando ele afirma que antigos sofistas como Tísias, Trasímaco, Teodoro e Górgias, forneciam "variados sapatos prontos" para os seus discípulos ao invés de se disporem a "ensiná-los a arte do sapateiro e os meios para se fabricar adequados calçados" (*Refutações Sofísticas*. 183 b-184 a). Curiosamente, em uma triangulação de ideias talvez ligada à captação de alunos[574], lê-se, em Isócrates, uma fala que nos remete a essa metáfora de Aristóteles, que é quando Isócrates aponta para a possibilidade de se ensinar apenas superficialmente quando se teria a condição de fazê-lo com profundidade. Refiro-me aqui à passagem do *Contra os Sofistas* (§16-18)[575] em que Isócrates deixa nas entrelinhas que alguns sofistas, pretensos filósofos, talvez

---

[572] Refiro-me a uma afirmação de Ésquines (*Contra Timarco*. 173), em um texto concernente a uma disputa sua com Demóstenes, a de que o júri popular formado por cidadãos atenienses teria, alguns anos antes dessa sua fala, condenado o sofista Sócrates a morte, pelo fato dele ter participado da formação do tirano Crítias.

[573] Para Nietzsche, seria um enorme erro querer modificar a imagem que foi construída sobre os sofistas, a partir de Platão, tentando mostrar que eles representavam algo como "*um grupo de homens honrados que ergueram os estandartes da moral*". Nietzsche argumenta que, se havia alguma honra no *êthos* desses mestres estrangeiros itinerantes, ela consistia justamente do fato "*deles não alimentarem nenhum embuste com grandiloquência e virtudes*", tendo sido eles nada mais do que "*realistas que tiveram a coragem, típica dos espíritos fortes*, *de saber da sua própria imoralidade*, *ao invés de negá-la*" (*Vontade de Poder*. 2008 [1906-1911]. p. 230 [429]).

[574] Nesse sentido, é bastante ilustrativa pensar sobre a disputa, acirrada, em torno da preceptoria de Alexandre, lembrando que nessa questão, Aristóteles acabaria se sobressaindo a Isócrates (Sobre isso, cf. em Isócrates. *Carta V* [*a Alexandre*]).

[575] A recomendação era para os que se dedicavam verdadeiramente a filosofia conseguissem ter êxito em suas metas de transmitir conhecimento, a saber: "*...que o mestre explique da maneira mais precisa possível, e que não omita nada do que deve ensinar...*".

não ensinassem, de fato, tudo o que sabiam, à medida que poderiam estar sendo econômicos em suas transmissões de saberes, mesmo sendo remunerados pelos que esperavam receber uma esmerada formação sapiencial.

Se alinhada a essa ressalva, a supracitada metáfora de Aristóteles parece corroborar a censura de que alguns mestres sofistas teriam supostamente se prestado a "ministrar ensinos rápidos, e consequentemente assistemáticos", tal como se lê nas *Refutações Sofísticas* (184 a). Olhando por esse ângulo, é possível entender que Aristóteles considerasse que essas formações pontuais ministradas em curtos espaços de tempo não se caracterizavam necessariamente por uma ausência de conhecimentos a serem transmitidos, mas, sim, pela própria proposta, simplificada, de se estar oferecendo, com excessiva superficialidade, habilidades para aplicação prática. Talvez, por isso, Aristóteles aluda à arte sofística (*sophistikê*) como um "saber aparente", acusando os sofistas de inaugurarem uma espécie de formação breve, como um treinamento supletório voltado para ocasiões pontuais, o que estaria distante, portanto, do que ele, Aristóteles, imaginava como a finalidade própria do pensamento filosófico.

Essa leitura encontra forte eco na proposição de Aristóteles de que a dialética e a sofística se ocupavam do mesmo gênero de objetos aos quais se dedicava a filosofia[576], fazendo a ressalva, no entanto, de que "a filosofia difere da dialética pelo modo de especular, e da sofística pela finalidade da especulação" (*Metafísica*. 1004 b 15-25). Para Aristóteles, é como se houvesse uma linha quase imperceptível, tênue, que supostamente diferenciaria a sofística e a filosofia pelo "modo de vida" que seria característico dessas atividades, ou, em outras palavras, pela sua intenção (*proairésis*) ou finalidade.

[576] Não se perdendo de vista a complexidade dessa proposta de Aristóteles, o que se mostra quando alinhamos essa proposição com uma outra ideia sua, a saber: a de que a retórica e a dialética seriam, nada mais, nada menos, a *antístrofe* (contrapartida), uma da outra.

Destarte, a fim de ressaltar onde Aristóteles parece fiel a uma concepção de Platão, vejamos o que diz Sócrates, próximo ao final do *Fedro*, após especular que uma das principais prerrogativas da filosofia seria conhecer todos os tipos e partes da psiquê humana. No caso, Sócrates está retomando um questionamento lançado na primeira menção feita a Palamedes (261 b)[577], um inominado teórico da arte de falar:

> Οὕτοι μὲν οὖν, ὦ φίλε, ἄλλως ἐνδεικνύμενον ἢ λεγόμενον τέχνῃ ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται οὔτε τι ἄλλο οὔτε τοῦτο. ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως· πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθώμεθα αὐτοῖς τέχνῃ γράφειν.
>
> Assim é por certo, meu amigo. Com outro método, quer se trate de um discurso modelo, quer de um pronunciado, nunca podem ser proferidos ou escritos com arte, nem sobre outro assunto, nem sobre esse de que nos ocupamos. No entanto, os atuais autores de *Artes Retóricas*, de quem tu ouviste falar, são astutos e, apesar de terem um conhecimento perfeito no que diz respeito à alma, eles dissimulam-no. Por isso, enquanto falarem e escreverem desse modo, não nos deixemos persuadir de que eles escrevem com arte.
>
> (*Fedro*. 271 b7- c4)[578]

Visto isso, antes de examinarmos algumas proximidades existentes entre o *Sobre o Sofista* e o *Fedro*, interessa observar o que dois classicistas da tradição italiana contemporânea propuseram a respeito do estilo filosófico de Alcidamante.

Primeiramente, destacamos que para Armando Plebe "Alcidamante inaugura um estilo que acabaria se tornando quase que uma tendência", isto é, um "modelo", que se verificaria, sobretudo, em escritos posteriores de filósofos céticos e estóicos. Plebe se refere aqui a um estilo de pensamento que se caracterizou por construir oposições a

---

[577] Cabe lembrar que, ao acrescentar à Palamedes o gentílico "*Eleático*" (261 d), Platão mascara um indivíduo que conhecia as teses e o estilo de Zenão, o que não implica que fosse, de fato, uma referência direta a esse discípulo de Parmênides. Como assinala Léon Robin (cf. a nota nº 3, referente à passagem 261 d, da sua tradução do *Fedro* [edição da Belles Lettres de 1933]), são notórias as referências ao "*duplo trajeto sobre o estádio*, *sendo igual a metade*", assim como "*à flecha que voa*, *imóvel*" (261 d-e). Sobre essa imagem da flecha arremessada, ver o argumento que é usado por Alcidamante de Eleia, no seu [*Odisseu*] *contra Palamedes por Traição*, para explicar como que Palamedes conseguira contato com os troianos, sem que ninguém o visse.

[578] Trad. de José Ribeiro Ferreira.

"antimodelos", teóricos ou práticos. Como exemplo desse estilo, Plebe cita o texto *Sobre os que escrevem discursos escritos* (o *Sobre os Sofistas*), em que Alcidamante "toma Isócrates como antimodelo" apresentando objeções às ideias e práticas do seu condiscípulo. Para Armando Plebe, esse estilo de filosofar, que Alcidamante supostamente inaugurara, não incidia somente sobre autores isolados, na condição de antimodelos, mas também sobre "categorias de intelectuais", o que se poderia verificar, segundo Plebe (1992: 36-37), "na escrita de Sexto Empírico com os seus célebres títulos, *Contra os Dogmáticos e Contra os Matemáticos*".

Ora, refletindo sobre essa leitura de Plebe, é possível entender que o *Tratado do não ser*, de Górgias, também pode ser pensado como um texto que se contrapõe a um antimodelo que, no caso, seria o *Poema* de Parmênides. Afinal, no *Tratado do não ser*, Górgias desenvolve os seus argumentos em cima do que ele próprio apresenta como falhas, ou furos, nas pretensões ontológicas do *Poema*. Pautado por objeções sequenciais, Górgias mostra aspectos de sua filosofia da linguagem, tanto no que toca à forma, o que se constata observando a sua inusual técnica dialética de recuo de ideias, como no que diz respeito ao conteúdo, como é o caso de quando ele expõe a sua perspectiva de que não cabe à linguagem dizer cabalmente o que subsiste no ser (*Tratado do não ser*. §86), ou na coisa (*hypokêimena tá onta*).

Diante disso, olhando sob outro prisma os dramas de Platão, pode-se interpretar que também ele se norteia por escolhas pontuais de antimodelos que são representados, unilateralmente, através da sua escrita poética. Foi justamente o conjunto desses antimodelos o que veio a se unificar, com o passar do tempo, sob uma pejorativa designação de "sofistas", observando-se que essa qualificação praticamente não seria questionada, mesmo apresentando pelo menos duas visíveis distorções que se transformariam em uma espécie de lugar comum, a saber: que esses ditos "sofistas" se

constituíram como um movimento sapiencial homogêneo, o que não é um fato. E, que, em sendo professores remunerados e autônomos, esses estrangeiros "sofistas" teriam sido elementos negativos, não passando de erísticos que disseminavam superficialidades, falsidades e pseudo saberes[579]. Por essa via, esses "sofistas" teriam visado para si não mais do que a fama, o lucro e o poder, o qual supostamente eles ensinavam a ascender mediante treinamentos específicos no manejo das linguagens; uma habilidade preciosa para se exercer com eficácia a manipulação política, assim como propiciar fabricação de engodos diversos.

Examinando agora uma fala de Untersteiner, no que parece ter servido de referência para Armando Plebe, vemos a indicação de que, na verdade, teria sido Górgias o iniciador desse estilo específico de *agôn* filosófico, pautado por uma dialética estabelecida com antimodelos. Segundo Untersteiner (2009: 202), praticando tanto a arte da escrita como a dos discursos improvisados presenciais, Górgias teria sido a raiz de duas correntes oratórias que se tornariam rivais, onde "na parte da improvisação, estariam Alcidamante, Licofrón e Platão, e na outra, se encontraria Isócrates, enquanto representante do discurso escrito".

Nesse caso, além de um pontual silêncio sobre Antístenes, o mais notável na perspectiva de Untersteiner é que ela estimula a pensar que ao poetar Sócrates em terceira pessoa improvisando discursos através de uma dialética negativa, Platão acaba conseguindo deixar a sua obra para posteridade, por escrito, sem jamais assumir ter

[579] Uma boa síntese das inúmeras distorções sobre as ideias e as atividades dos antigos sofistas, em geral, vê-se em Jacqueline de Romilly, quando ela nos lembra do papel decisivo de Platão na construção de uma imagem negativa dos sofistas. Segundo Romilly, entre os predicados que viriam a ser atribuídos a estes mestres itinerantes estavam os de "*deterioradores da moral*", "*manipuladores da verdade*", "*disseminadores da má fé*", "*atiçadores das ambições*", qualificações essas que reforçariam a perspectiva de que esses sofistas teriam sido os grandes responsáveis pela perdição de Atenas, ou seu declínio moral (cf. em *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Editions de Fallois.1988.pg. 14).

redigido propriamente algum livro de filosofia[580]. Assim como também consegue registrar, com palavras vivas, em que medida ele mesmo, Platão, considerou haver, de fato, uma superioridade da fala presencial sobre a arte da grafia, algo que curiosamente se encontra registrado, com todas as letras, em sua *Carta Sete*.

Destarte, veremos a seguir uma análise de passagens específicas do *Sobre os que escrevem discursos escritos* (*Sobre os Sofistas*), de Alcidamante, e do *Fedro*, de Platão.

[580] É Aristóteles quem qualifica os textos que nos restaram de Platão como poemas (*Poética*. 1447 b). Cf. no *Banquete*, ao longo de todo o discurso de Diotima, que é pronunciado por Sócrates, a referência aos escritos como meio de se imortalizar ideias, glórias e feitos, em memória: "*os poetas são os pais, e os artistas dotados de espírito inventivo*...[...]...*não há quem não prefira os filhos dessa natureza aos da geração humana*, *quando olha com virtuosa inveja para Homero*, *Hesíodo e outros excelentes poetas*, *e reflete nos produtos que nos legaram e lhes granjearam glória e memória imperecíveis"* (209 a-d). Cf. também em Alcidamante de Eleia (*Sobre os Sofistas*. §32), onde ele aponta para essa virtude da escrita, propondo que "*nos pomos a escrever discursos pela ânsia que temos em deixar nossos próprios registros e satisfazer nossa sede de glória*".

### 4.3.2- Parte II

Esta parte final da nossa investigação começa com o que Marjorie Milne considera, em sua tese, ser "a mais importante passagem do *Fedro* para se entender Alcidamante de Eleia e a sua relação não somente com Platão, mas, também, com outros de seus contemporâneos" (1924: 14).

Desse excerto, destacamos primeiramente a fala em que o personagem Sócrates (261 a) evoca a potência psicagógica da linguagem, perguntando a Fedro se ele não concordaria que, "tomada em sentido geral, a retórica seria uma espécie de arte de psicagogia por meio de palavras". Sócrates levanta a questão de que, seja qual for o assunto, não é "apenas nos tribunais e muitas outras assembléias publicas", mas, também "em conversas privadas" que essa arte de conduzir o psiquismo com as palavras pode ser aplicada[581]. O que se ressalta aqui é a surpresa do personagem Fedro com a suposta novidade apresentada por Sócrates, de que a retórica seria uma arte psicagógica também voltada para os diálogos entre os pares, não estando, portanto, referida somente aos grandes espaços públicos como os tribunais ou os locais de debate e de deliberação política.

Seguindo o roteiro de Platão, Fedro se espantará com a colocação de Sócrates sugerindo desconhecer que a retórica seria também uma arte da palavra entre particulares, enfatizando, no entanto, saber que "é, sobretudo, em processos forenses que se fala e se escreve com arte, sucedendo o mesmo na assembléia popular" [582]. Ora, o que faz Platão nesse momento senão dramatizar Sócrates descrevendo a retórica de

[581] A passagem completa corresponde a 261 a-c. Trad. de José Ribeiro Ferreira.

[582] A respeito dessa perspectiva, cf. em Górgias (*Elogio de Helena*. §13), em Alcidamante (*Sobre os Sofistas*. §13) e também em Isócrates (*Contra os Sofistas*. §19-20), lembrando que esse criticava os escritores remunerados de peças encomendadas para tribunais mesmo tendo ele trabalhado como logógrafo forense durante boa parte de sua vida.

maneira diferente do que faz no *Górgias,* apresentando-a no *Fedro* como uma técnica de linguagem que extrapola as fronteiras dos espaços públicos, políticos, podendo essa arte ser usada em quaisquer ambientes privados? Cumpre aqui lembrar que, diante de um silencioso Sócrates no drama *Sofista* (222 c-d), o personagem *Estrangeiro de Eleia* cita essas mesmas instâncias políticas[583], ressaltando que a cada um desses locais (*tópoi*) caberiam modos (*trópoi*) distintos de discursos. Com uma sutil diferença do que propõe Sócrates no *Fedro*, o personagem *Estrangeiro de Eleia* aponta que a técnica de falar seria uma arte de convencimento única, para além de ser uma psicagogia. Arte essa que seria própria aos sofistas e que se dividiria nas classes do domínio público e do privado.

Assim, quando o personagem Fedro propõe ser "nos tribunais que se costuma escrever com arte", é possível vislumbrar a clássica concepção gorgiana de que, em sendo um *phármakon* para o psiquismo, a escrita tem o poder de agradar e de convencer numerosa multidão (*Elogio de Helena*. §13-14). Sendo fundamentalmente essa ideia a que Alcidamante apresenta no seu *Sobre os Sofistas* (§13), quando afirma haver beleza e arte na ação de escrever mimetizando falas vivas, oportunas, presenciais e improvisadas, tal como sabiam fazer alguns hábeis escritores de peças forenses. Sobre esse aspecto, não devemos perder de vista que Alcidamante entendia a precisão da escrita como prejudicial à desejável obtenção de confiança dos ouvintes, por parte de um orador; o que ele considerava ser facilmente atestado pela observação de declamações públicas lidas, ou decoradas, a partir de algum texto escrito (*ibidem*, §12)[584]. Para Alcidamante,

[583] Trata-se da alusão aos tribunais, ao espaço público da Assembleia e aos diversos ambientes privados (cf. também essa mesma alusão em Alcidamante (*Sobre os Sofistas.*§9 ) e em Górgias (*Elogio de Helena*. §13).

[584] No *Contra os Sofistas* (§19; §20) Isócrates chega a duvidar do caráter dos contendores de tribunais, muito embora essa mesma crítica lhe recaia sob a escrita de Cícero (*Brutus*. §48), quando ele dá o testemunho de que Isócrates fora acusado de "*chicaneiro*" pelo fato dos seus discursos vendidos por encomenda servirem à manobras forenses. Sobre esse aspecto, é interessante ler também uma menção que Diógenes Laércio faz a um texto que supostamente Lísias teria escrito para o seu amigo Sócrates, tendo Sócrates, no caso, declinado de se orientar por esse texto por achá-lo excessivamente técnico, ou, em outras palavras, artificial e pouco filosófico (II. 40-41). Note-se que essa crítica de Alcidamante

pequenos lapsos e esquecimentos na enunciação de falas espontâneas seriam aceitáveis (*ibidem*, §20), cumprindo-se a condição fundamental de que "o pensamento estivesse sempre voltado para os argumentos (*enthymémata*) e que esse fossem apresentados com palavras surgidas na ocasião (*ibidem*, §18)".

Nesse sentido, interessa refletir sobre uma menção de Diógenes à defesa que supostamente Lísias teria escrito para o seu amigo Sócrates (II. 40-41), tendo Sócrates, no caso, declinado de se orientar por esse texto de Lísias por tê-lo achado muito técnico, ou, em outras palavras, artificialmente voltado para o Fórum além de pouco filosófico. Considerando que, de fato, essa *apología* tenha sido preparada por Lísias e rejeitada por Sócrates, surge a questão de se cogitar que entre os motivos para que Lísias também fosse alvo de Alcidamante, em sua acusação (*kategoría*) contra escritores de discursos, estivesse alguma limitação de Lísias no que diz respeito a técnica de argumentar presencialmente, de improviso. Essa interpretação pode ser inferida da fala em que Cícero comenta a migração profissional de Lísias (*Brutus*. §48), de mestre em retórica para a logografia remunerada, devido ao suposto fato de Teodoro Bizantino o ter superado na disputa por espaço de docente na arte dos discursos, em Atenas. Na perspectiva de Alcidamante, quem sabe, seria o caso de Lísias ser um dos que se vangloriavam "por se dedicar a escrever discursos, não sendo mais do que leigos (ἰδιώτης) em matéria de eloquência", encontrando-se, assim, distante da arte retórica, como um todo, assim como da filosofia (*Sobre os Sofistas*. §1-2). Segundo Alcidamante, a esses, o título de sofista não caía bem, sendo mais justo qualificá-los negativamente como "poetas" que não passavam de meros escritores de discursos (logógrafos).

---

corresponderá exatamente a situação que Platão dramatiza no *Fedro*, quando faz com que o personagem homônimo leia para Sócrates um texto escrito por Lísias, sem a presença desse.

Observado isso, voltamos a passagem em que Fedro se surpreende ao saber que nas conversas privadas a arte dos discursos preserva a sua potência psicagógica, a fim de examinarmos o jogo de disfarces com o qual Platão ocultará autores de livros sobre retórica, da época, em especial um certo *Palamedes*.

Diz Sócrates a Fedro o seguinte (261 b)[585]:

> {Σω.} Ἀλλ' ἦ τὰς Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἃς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες συνεγραψάτην, τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγονας;
> {ΦΑΙ.} Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἤ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα.
> {Σω.} Ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν· σὺ δ' εἰπέ, ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν; οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι; ἢ τί φήσομεν;
>
> Sócrates: Mas então só ouviste falar das artes de *Retórica* de Nestor e de Odisseu, que ambos escreveram nos momentos de ócio em Tróia? E da [arte] de Palamedes nunca ouviste falar[586]?
> Fedro: Por Zeus, nem mesmo a de Nestor conheço, a não ser que tu consideres Górgias uma espécie de Nestor ou que tomes um Trasímaco e um Teodoro por Odisseu.
> Sócrates: Talvez. De qualquer modo, deixemo-los em paz. E tu, diz-me: nos tribunais que fazem as partes litigantes? Não é verdade que travam um combate de palavras [*antilogia*]: Ou que nome nós lhe daremos?

Como vimos em seções anteriores, Palamedes é uma figura ausente da *Ilíada* e da *Odisseia*, sendo encontrado nos *Cantos Cyprios* e nas peças de Ésquilo, de Sófocles, de Eurípides e de Aristófanes. Além disso, incluindo-se as menções feitas por Xenofonte e por Platão, em que se destacam certas similaridades entre Palamedes e Sócrates, tendo sido ambos acusados e condenados injustamente perante um Tribunal, têm-se os textos *Defesa de Palamedes* e [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição*, onde Górgias e Alcidamante interpretam esse mito de maneira *antilógica*, sendo Palamedes o

[585] Trad. de José Ribeiro Ferreira.

[586] Cf. em Slobodan Dusanic (1992. P. 350 -352), onde ele apresenta razões para crer que a figura de *Palamedes*, do *Fedro*, oculta um autor de livro sobre retórica que pertencia a escola de Górgias. Dusanic nos lembra que há razoável consenso que Alcidamante fosse ativo à época da redação do *Fedro*, considerando-se que Aristóteles cita o que se considera como partes do texto *Messeníaco*, que Alcidamante teria escrito aproximadamente em 365 a.C.

protagonista do texto de Górgias, enquanto que Alcidamante o representa como antagonista no seu manuscrito[587], dando voz a Ulisses.

Ora, como aponta Heinrich Gomperz (1912: 16), esses dois textos são praticamente complementares, além de se constituírem em antigos exemplares de uma antilogia de cunho forense que apresenta a marca estilística do uso de recursos poéticos da época. Assim, é notável que esse expediente ocorra exatamente nessa passagem do *Fedro* (261 b), ressaltando-se o fato de que Platão está lançando mão de personagens homéricos que possuem estilos oratórios distintos, como é o caso de Nestor e de Ulisses, substituindo, no entanto, o clássico modelo da oratória lacônica[588], Menelau[589], pela persona trágica de Palamedes. E, a respeito disso, há que se concordar que em lugar algum Homero descreve Nestor, Ulisses ou Menelau como escritores, quanto mais de textos específicos sobre habilidades oratórias. Ao passo que, como já vimos, sendo um protótipo dos que sabem falar em juízo sem recorrer a textos escritos, Palamedes é considerado como mítico inventor das letras, tal como Górgias aponta em sua *Defesa de*

[587] Cf. em Heinrich Gomperz (1912. p. 16, nota nº 22) onde ele sugere que o texto de Alcidamante de Eleia responde a *Apologia de Palamedes*, de Górgias, observando que na escrita de Alcidamante se encontram detalhes que não estão presentes em Górgias, como é o caso da hipotética comunicação entre Palamedes e os troianos, que Górgias contesta em seu texto, mas, que, Alcidamante descreve através do episódio da mensagem escrita em uma flecha, que teria sido usada como um meio de comunicação entre os troianos e Palamedes. E isso, segundo Heinrich Gomperz, sem contar com a diferença de que, em Górgias, teria sido ouro, o pagamento pela traição de Palamedes, enquanto, que, em Alcidamante, teria sido a mão de Cassandra, o pagamento prometido pela traição. Sobre essa versão mítica produzida por Alcidamante, cf. a análise de François Jouan (*Euripide et les légendes des Chants Cypriens.* Paris. Belles Lettres. 2009.p.342-343), que considera ter Alcidamante se inspirado na peça *Palamedes*, de Eurípides, para escrever o seu [*Odisseu*] *Contra Palamedes por traição*. Sobre algumas coincidências, entre esses dois escritos, de Górgias e de Alcidamante, cf. os §10, §22 e §28 do texto de Alcidamante, respectivamente com os §8, §18, §22, §25, §30 e §32 da *Apologia de Palamedes* de Górgias (sobre uma análise pormenorizada dessas comparações, cf. a introdução à tradução dos fragmentos e textos de Alcidamante, de Javier Daroca. p. 21-29).

[588] Cf. em 260 e, imediatamente antes de se iniciar essa sequência com a menção a Palamedes, uma alusão que Sócrates faz à "*genuína arte de falar – no estilo lacônico*", uma fala breve, sem adornos, que era típica dos espartanos.

[589] Cabe lembrar que Luciano de Samósata atribui ao seu personagem cínico Alcidamante as mesmas características oratórias de Menelau, tal como Homero descreve na *Ilíada* (*Banquete*).

*Palamedes* (§30) e Alcidamante contesta, dando voz a Ulisses, no seu contra-discurso [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição*.

Deste modo, olhando por esse ângulo, é possível entender que quando o personagem Sócrates pergunta a Fedro se ele escutara "somente" (*mónos*) sobre as técnicas de discurso que Nestor e Ulisses (261 b) escreveram nos seus momentos de ócio em Tróia, nada tendo Fedro, entretanto, escutado sobre a arte que Palamedes redigira, ao menos dois aspectos parecem estar sendo sublinhados por Platão. Um desses aspectos é que o personagem Fedro dá a entender que conhecia livros de retórica voltados para os espaços públicos dos tribunais, da ágora e da assembléia popular, o que se evidencia quando Fedro pergunta a Sócrates se ele está chamando Górgias de Nestor, e Trasímaco ou Teodoro Bizantino de Ulisses (261 c)[590]. E o segundo aspecto, indissociável desse, é que a figura de Palamedes provavelmente esconde a identidade de um autor de livros sobre técnicas de discurso cujas perspectivas talvez fossem um pouco mais abrangentes do que as dos autores que Platão disfarça sob as máscaras poéticas de Nestor e de Ulisses. No caso, o que parecia haver de novo, diferente ou mais enfático na escrita dessa persona de Palamedes, seria a conceituação da retórica como técnica de linguagem cujo alcance incluiria o âmbito das conversas entre particulares, para além dos tribunais e demais espaços públicos, tendo-se em vista, também, a utilização de uma dialética com perfil antilógico e utilitário, aplicável a todos os espaços de coabitação entre os pares.

---

[590] "*Por Zeus*, *nem mesmo a* [arte] *de Nestor eu conheço*, *a não ser que tu consideres Górgias uma espécie de Nestor ou que tomes um Trasímaco e um Teodoro por Ulisses*". Essa fala é um forte indício de que não somente Górgias (cf. em D. L.,VIII. 58), mas também Trasímaco e Teodoro teriam escrito livros sobre arte retórica. No drama *Fedro* o personagem Sócrates não confirma essa correspondência. Cf. em DUSANIC, S (1992. p. 349-351) onde ele sugere que não é por acaso que as máscaras de Nestor e Odisseu sejam associadas a sofistas, no texto, o que não ocorre com Palamedes, uma vez que Platão estaria ocultando a identidade de um autor ainda vivo, à época da confecção do *Fedro*.

Sendo assim, destacamos que na sequência dessa alusão aos três teorizadores de arte retórica cujos rostos se encontram eclipsados por personagens do ciclo épico homérico, Sócrates reforçará algo com ares de novidade. Dirá Sócrates que não somente rétores forenses praticavam *antilogia* "sobre o que é justo e injusto" e que políticos faziam o mesmo mostrando "aos olhos dos cidadãos as mesmas coisas, uma hora como boas, a outra, como seu contrário" (261 c-d), mas, também os mestres sofistas sabiam especular e debater nos espaços em que atuavam, usando com habilidade as argumentações de cunho *antilógico*.

Podemos pensar aqui em uma curiosa uniformidade que a escrita poética de Platão não revela de chofre, considerando o que já vimos sobre o fato de Alcidamante ser nativo de uma Eleia que não era a mesma a que pertenciam Zenão e Parmênides e que, tal como Górgias e o próprio Zenão, Alcidamante possuía um estilo fortemente marcado pela prática da *antilogia* e a destreza no uso de raciocínios antitéticos. Cabe então destacar que é justamente nessa supracitada passagem que Sócrates retomará a máscara de Palamedes (261 b), para lhe acrescentar o gentílico "Eleático" (261 d), o que faz com que sobre esse inominado autor de escritos sobre retórica recaia o atributo de saber falar com tal desenvoltura que aos seus ouvintes "as mesmas coisas aparecem semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, assim como em repouso e em movimento".

No contexto dessa discussão unilateral que Platão desenvolve contra uma sofística que ele intenta afastar do seu ideal de filosofia, interessa ressaltar sua acentuada preocupação com a potência e o alcance das linguagens oral e escrita. No *Fedro*, esse destaque se traduz na observação da ideia nuclear, que é evocada com a narrativa sobre o *Palamedes Eleático*, de que as palavras trazem consigo certo perigo, por serem elas capazes de formar imagens mentais contrárias, conflituosas ou ilusórias,

imagens às quais afetos intensos podem ser ligados, escapando a um desejável controle seletivo por parte da razão[591]. Esse predicado, inerente a linguagem, é valorizado positivamente por praticamente todos os personagens que são, de algum modo, vinculados à antiga tradição sofística – e que Platão cita diretamente no *Fedro* – como é o caso de Górgias, Protágoras, Hípias, Pródico, Trasímaco, Teodoro, Lísias, Pólo, Isócrates e Tísias, assim como aos que cogitamos serem mencionados indiretamente, na hipótese de Platão usar suas máscaras poéticas para ocultar não somente Alcidamante de Eleia, como também Córax, Antifonte de Ramnunte e quem sabe até Antístenes[592].

Afinal, é um fato que a potência farmacológica das palavras é o mote que perpassa o drama *Fedro*, do início ao fim, o que se pode constatar, a título de exemplo, quando se lê Fedro atraindo Sócrates para fora das muralhas de Atenas com um *phármakon* sob a forma de um papiro enfeitiçante que teria sido escrito por Lísias[593]. Similarmente ocorre quando o personagem Sócrates sobrepõe os seus discursos encantatórios, não sem antes avisar aos leitores que está usando a técnica de improvisação de discursos (236 d), a mesma que Aristóteles cita na *Poética* (1449 a), fazendo-a remontar a Homero (*ibidem*, 1448 b)[594], e que Alcidamante arroga e defende com toda ênfase para si mesmo.

---

[591] A respeito da importância que a compreensão da natureza dos desejos humanos tinha para Platão, cf. na *República* (571 c-d), onde, citando *Édipo Rei*, ele faz Sócrates aludir à necessidade de se investigar com mais profundidade os desejos que se realizam, ou que se pretende realizar, nos sonhos, como, por exemplo, o desejo irracional "*de matar o pai e se deitar-se com a mãe*".

[592] Cabe indicar aqui onde Platão faz uma provável provocação a Antístenes (*Fedro*. 260 b 6- d 1), quando se refere a um "*retórico que desconhece o bem e o mal*", e, que, "*encontrando uma pólis em igual situação de ignorância, tenta persuadi-la elogiando a sombra de um asno, como se fosse a de um cavalo*". Afinal, essa mesma perspectiva, em outro contexto, é vista no testemunho de Diógenes Laércio (VI. 8) onde ele nos diz que "*Antístenes aconselhava os atenienses a decretarem que os asnos são cavalos*", ironizando o fato de que, por ignorância o povo elegesse "*generais sem nenhuma experiência, com um simples levantar de mão*".

[593] A escrita de Lísias é descrita como um tipo de *phármakon* (230 d), algo irresistível para um amante dos discursos (φιλόλογος) como Sócrates (236 e5).

[594] Cf. onde Aristóteles fala sobre a improvisação como um procedimento técnico que deu origem a poesia.

Sendo assim, refletindo sobre a hipótese de que a figura do *Palamedes Eleático* poderia estar camuflando Zenão, ao invés de alguém com um estilo que lhe seria similar, destacamos a objeção de que não nos resta uma linha escrita, sequer, que mostre como e onde Zenão teria adaptado o seu pendor para as abstrações filosóficas de cunho matemático à arte retórica, ou mesmo a algum tipo de filosofia da linguagem[595]. Ao passo que se encontra na escrita de Górgias uma tese que põe em relevo justamente o que Platão parece estar apontando com esse personagem *Palamedes*. Refiro-me ao fato de que, na escrita de Górgias, o que faz com que as variadas técnicas de discurso se unifiquem em uma única concepção, que envolve tanto a psicagogia como a persuasão, é que, em sendo falada, escrita ou pintada, a palavra é uma poderosa droga para o psiquismo humano. Diz Górgias, com sua analogia de cunho pitagórico, que os humanos são capazes de usar as palavras na plenitude da ambivalência que as caracteriza como *phármaka* para o espírito, tanto no que se refere à sua dosagem, ocasião (*kairós*) ou lugar (*tópos*) em que são aplicadas, como no que diz respeito à sua potência de cura, produção de prazer e harmonização. Em oposição a esses efeitos, Górgias sustenta também que as palavras podem levar a sofridos estados de *manía*, de melancolia ou tristeza, assim como despertar uma série de afetos capazes de desarmonizar qualquer ser humano. Sendo um fato, portanto, que tanto Górgias como Alcidamante entendiam como positivo o fato de que a potência da palavra seria passível de ser pensada em uma relação direta com os efeitos por ela provocados nos psiquismos humanos individuais, assim como também em um corpo coletivo, isto é, uma comunidade ou *pólis*. Afinal, foi recepcionando essa perspectiva de Górgias que Alcidamante sugeriu que as palavras teriam a capacidade de socorrer as necessidades

[595] Sobre alguns motivos para se questionar a leitura de que seria Zenão quem Platão estaria encobrindo coma figura do *Palamedes Eleático*, cf. DUSANIC, S. (1992. p. 349).

humanas, "trazendo os que erram à razão, ou consolando os infelizes[596] e acalmando os desesperados", para além de poder servir também como um eficiente instrumento dialético de investigação (*historía*), de afirmação (*phásis*), ou mesmo de enfrentamento, no caso de se precisar demolir acusações inesperadas (*Sobre os Sofistas*. §10). Sendo exatamente essa ideia, que é defendida por Alcidamante, a que Górgias desenvolve no seu *Elogio de Helena*, quando ele eleva a sua analogia entre *lógos* e *phármakon* ao estatuto de conceito filosófico, evidenciando o caráter fronteiriço e praticamente indissociável dessa sua definição, com os antigos campos de saber poético e médico.

Nas palavras de Górgias[597]:

> (13) ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῶι λόγωι καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφείς, οὐκ ἀληθείαι λεχθείς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν. (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.
>
> (13) Que a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas do que bem quiser, é necessário tornar-se consciente, a princípio, com o discurso daqueles que falam do céu, daqueles que, opinião contra opinião, eliminando uma, desenvolvendo outra, fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião; em segundo lugar, com os combates constrangedores por meio de discursos, quando um único discurso encanta e persuade uma massa considerável, e quando é a arte que engendra a sua redação e não a verdade que determina o seu pronunciamento; terceiro, com os conflitos entre discursos filosóficos, onde também se mostra a rapidez do juízo, capaz de modificar, com facilidade, a confiança depositada na opinião. (14) Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.

[596] Trata-se do mesmo uso da palavra como remédio para a tristeza que se atribui às práticas de Antifonte, em Atenas (cf. em FÓCIO, *Bibliotheca* 486ª Bekker (8.42-43 Henry) [T6(c) P] e em FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* 1.15 (2.15-16 Kayser = 498 Olearius) [A.6 DK/ T6(d) P]).

[597] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

Nesse trecho memorável do *Elogio de Helena*, Górgias expõe predicados da linguagem, alguns dos quais podendo ser reconhecidos no que Nestor Cordero identifica, em outro contexto, como "a técnica privativa do *Palamedes Eleático*" [598]. Afinal, em que pese a abismal desproporção entre os textos supérstites de Górgias em comparação com a obra preservada de Platão, há de se convir que é nesse *Elogio de Helena* que se encontra a mais antiga definição filosófica, que nos é conhecida, da palavra enquanto um *phármakon* para a psiquê. Formulação essa com a qual Górgias louva o poder da linguagem em propiciar que falantes apresentem "as mesmas coisas como iguais ou desiguais", dando formas quase que concretas àquilo que ninguém objetivamente vê, devido justamente à capacidade que as palavras têm de imprimir imagens variadas nas mentes dos que as escutam.

Por esse ângulo, é Górgias, antes de Platão, quem aponta que as palavras fabricam tanto psicagogia como persuasão, quando não é mesmo o caso de uma não acabar implicando na outra. Devendo-se, entretanto, atentar para o fato de que na concepção de Górgias a produção de convencimento via linguagem decorreria da observação da regra da identidade, ou não contradição, de matriz forense, no que ela pode ser definida pela condição de que a confiança dos ouvintes fica comprometida quando "sobre os mesmos assuntos, diante das mesmas pessoas em uma mesma circunstância, alguém afirma coisas contrárias"; uma tese que Górgias explicita ao longo da sua *Defesa de Palamedes* (§25).

Nesse sentido entendemos que talvez se tenha costumado olhar para o *Elogio de Helena* de Górgias com excessiva ênfase na forma da sua escrita poética, repleta de ornatos e sugerida como um jogo (*Elogio de Helena*. §21), em detrimento do conteúdo ideativo do texto, o que acabou servindo negativamente para se obliterar parcialmente a

[598] Cf. a pg. 294.

contribuição que foi dada por Górgias para o desenvolvimento de uma antiga filosofia da linguagem. No fim das contas, é Górgias quem mostra que para se aprofundar e investigar tecnicamente sobre o alcance e o poder de afecção das linguagens não importa tanto saber se são poetas, rétores de tribunais, oradores políticos ou filósofos, quem aplica os discursos que constroem memória e que materializam coisas invisíveis diante dos ouvintes. Para Górgias, importa compreender que a potência da linguagem é ambivalente, tanto pelo fato de se depender dela para se viabilizar qualquer investigação sobre ela mesma, como pelo fato das palavras serem paradoxalmente incapazes de dizer em absoluto o que subsiste em algum ente, uma vez que a própria palavra também seria um ente, entre tantos outros, pensáveis, inexistentes ou existentes, tal como se lê no *Tratado do não ser*. Mesmo assim, usando a *antilogia* e as antíteses, Górgias dirá que a linguagem é uma poderosa soberana, por ser capaz de construir significações e memórias com as quais se edifica a cultura, além de instrumentalizar minimamente as possibilidades de se representar e enquadrar simbolicamente uma realidade cuja compreensão nos é interditada em termos absolutos.

Diante disso, consideradas essas questões, interpretamos que a técnica de Palamedes que é destacada no *Fedro*, a partir de 261 b, aponta para a capacidade *polytrópica* de se saber usar modos (*trópoi*) distintos de discursos em variados lugares (*tópoi*) de convivência humana, não se tratando somente, porém, de conhecer os diferentes tipos de mente que existem, mas também de se ter a noção de onde e quando que as falas podem ser eficazes para provocar o convencimento ou suscitar as ações, o que se traduz através do conceito de *kairós*. Assim, como observa Dusanic (1991: 347), é surpreendente que se tenha negligenciado o fato de que a primeira ocorrência de Palamedes, no *Fedro* (261 b), forme uma unidade com a caracterização do *Palamedes Eleático* (261 d), considerando que "esses dois parágrafos, interdependentes e ligados,

são os maiores candidatos a ser a fonte para a afirmação de Fabio Quintiliano, de que Platão apelidara Alcidamante de *Palamedes*".

Nas palavras de Dusanic (1992: 350):

> O *Palamedes* [Eleático] que ocorre em 261 d não pode ser separado do *Palamedes* que figura no mesmo contexto como o autor de um tratado, ou tratados, de teoria retórica. Como quase todos os eleáticos que nos são conhecidos, Zenão, ao contrário de Alcidamante, em nenhum lugar é citado como autor de textos sobre teorias dos discursos.

Ora, como já visto na seção em que analisamos aspectos de sua querela com Isócrates, sabemos que no *Sobre os Sofistas* Alcidamante empresta imagens elementares da física para dar forma a argumentos (*enthymémata*) com os quais intenta mostrar semelhanças e dessemelhanças entre as modalidades de linguagem oral e escrita. Some-se a isso o interesse de Alcidamante por uma tradição que lhe era anterior, mas bastante próxima, no tempo e no espaço[599], o que reforça a leitura de que o qualificativo "*Eleático*" esteja agrupando uma proposital sobreposição poética de caracteres. Nesse sentido, importa não esquecermos que o eleatismo de Alcidamante apresenta uma ambiguidade ímpar, em toda a história da filosofia, a saber: a de ter sido ele o herdeiro e sucessor de Górgias em uma escola de filosofia e retórica no período que compreende, aproximadamente, o final do V até as primeiras décadas do IV século a.C em Atenas. E ser ele, Alcidamante, nativo de uma Eleia localizada na região jônica, uma cidade diferente da Eleia [italiana] dos companheiros de Parmênides e Zenão, sendo possuidor,

[599] Cf. em Milne (1924, pág.17), onde, seguindo Edward M. Cope (*Journal of Classical and Sacred Philology* III, p. 263 ss), ela observa que o livro *O Físico*, de Alcidamante, seria um tratado filosófico contendo os mesmos objetos e as mesmas argumentações dialéticas do seu mestre, Górgias, tal como consta no *Tratado do não ser*. Milne entende que Alcidamante se interessou pela historiografia filosófica antiga, tal como sugere uma citação de Diógenes Laércio, onde ele reproduz um comentário de Alcidamante sobre o afastamento ocorrido entre Zenão e Empédocles, além de suas relações com Parmênides e, no caso de Empédocles, também com Anaxágoras e Pitágoras.

no entanto, de um estilo dialético de cunho antilógico, que se assemelhava bastante ao de Zenão de Eleia.

Sobre esse aspecto é significativo que na sua tradução do *Fedro* (1933: 64)[600], Léon Robin destaque que o gentílico *Eleático* "deixa cair a máscara" que o herói Palamedes oculta, considerando que Platão talvez não estivesse exatamente disfarçando Zenão como um autor de livros de retórica, especialista em *antilogia* e uso de antíteses. Para Robin, Platão na verdade deixa a pista de que o seu personagem *Palamedes* esconde "um eleata que usa as teses de Zenão", como, por exemplo, a "do duplo trajeto sobre o estádio sendo igual à metade" ou a "da flecha que voa, imóvel", sendo essa persona alguém de tão arrebatadora eloquência que as mesmas coisas pareciam aos seus ouvintes, iguais e dessemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e movimento (216 d 7-9)[601]. Ora, seguindo uma observação de Marjorie Milne a esse respeito (1924: 14) vê-se que imediatamente na linha que segue a essa fala, Platão parece apresentar aspectos da doutrina do referente que se encontra eclipsado pela máscara do *Palamedes Eleático*. E isso ocorre quando Sócrates conclui mostrando que embora o eleatismo desse eloquente *Palamedes* seja capaz de fazer com que as mesmas coisas sejam apresentadas como diferentes, unas ou múltiplas, estáticas ou móveis, sua *tékhne* apresentava como novidade o fato de "não ser apenas nos tribunais e nas assembléias populares" que os humanos teriam a condição de falar com destreza. Afinal, havemos de convir, o que diz Sócrates nesse momento senão que esse saber que era característico dos sofistas, ou dos *antilógicos,* no caso, seria capaz de tornar "qualquer pessoa apta a aplicar genericamente essa arte a tudo o que se diz, deixando tudo igual para todos em todas as

[600] Cf. a nota nº 3 dessa tradução.

[601] Cf. uma descrição do suposto estilo de Zenão, sob a pena de Platão, no drama *Parmênides* (127 -130).

circunstâncias imagináveis, assim como o seu contrário" (261 e) [602]? Lembrando, novamente, que é justamente sobre essa "arte privativa do *Palamedes Eleático*" que nos fala também seu alter ego, *Estrangeiro de Eleia*, quando reforça exatamente essa imagem de que os "sofistas são como *antilógicos* que ensinam *antilogia* a outros" (*Sofista*. 232 b), uma concepção que se aplicava, inclusive, a Sócrates, se pudermos confiar minimamente na caricatura que lhe faz Aristófanes, na peça *Nuvens*, como algo que de fato correspondia ao *êthos* de Sócrates.

Sendo assim, no que diz respeito aos pendores dialéticos que hipoteticamente aproximariam os estilos de Alcidamante e de Zenão, cabe lembrar que ao contrário de inexistentes referências que ligariam Zenão a algum tipo de formalização sobre teorias de discursos é Alcidamante quem acaba emprestando exemplos (*paradéigmatōn*) da física, um campo de saber afim de Zenão, para escrever no *Sobre os Sofistas* (§6-8) argumentos (*enthymémata*) com os quais destaca e distingue a potência vivaz da fala presencial, improvisada, em detrimento da silenciosa imobilidade da grafia.

Uma vez tendo se apresentado como crítico ferrenho dos que se afastavam da filosofia e da retórica para se dedicarem a logografia e às escritas estéreis (*ibidem*, §1-2), Alcidamante assumia oposição não só a Isócrates, mas também a Lísias[603] e outros mestres escritores. Sendo interessante não esquecermos que ambos, Isócrates e Lísias, teriam sido em algum momento alunos de Tísias, o rétor siciliano que fora mestre de Górgias, um itinerante como os sofistas, cujo estilo Platão questiona repetidas vezes no *Fedro*. Além disso, Isócrates e Lísias foram dois ilustres representantes da logografia profissional ateniense, tendo ficado mais conhecidos como escritores do que como oradores, ou mesmo como pensadores atuantes na ágora, nas tribunas e nos demais

[602] Trad. de C. A. Nunes.

[603] Cf. em O' SULLIVAN, N. (1992. p. 49, nota n º 147).

espaços públicos. Na própria escrita de Antístenes, outro condiscípulo de Alcidamante, vê-se títulos, para nós perdidos, que deixam evidente que os estilos de Lísias e Isócrates foram bastante contestados por alguns de seus coetâneos (D. L., VI. 14-15)[604].

Para Alcidamante de Eleia a arte da escrita (*graphikê*) não passava de uma mera subsidiária da técnica de improvisar discursos (*autoskhediastikê*). Arte essa, sim, que, como observou posteriormente Nietzsche, analisando a *autoskhediastikê* em seu curso de Retórica, se tornaria uma marca registrada da antiga sofística, na medida em que "com Górgias, a improvisação de discursos passou a ter um valor extraordinário no mundo grego" (2000 [1872]: 159).

Destarte, é notório que a arte de argumentar sem precisar recorrer a nenhum artifício que não o próprio pensamento apresentado oralmente com palavras escolhidas na ocasião (*kairós*), era algo que o personagem Sócrates, de Platão, sabia fazer como poucos, traço que, como vimos, o aproxima significativamente do *êthos* atribuído a Górgias. Sendo raramente citada por Platão nos seus dramas, a *autoskhediastikê* é evocada ironicamente por Sócrates pouco antes do desenvolvimento do primeiro discurso com o qual ele redarguirá tanto a forma como o conteúdo do manuscrito de Lísias (*Fedro*. 236 d). Ressaltando que essa passagem parece estar ligada à polêmica de Alcidamante contra escritores do calibre de Isócrates e Lísias, cabe lembrar que essa primeira fala antecipa uma questão nuclear do *Fedro*, que Platão teoriza no final do drama usando o mito de *Theuth*. Com esse, ele propõe que saberes verdadeiros decorreriam de pontuais rememorações daquilo que se imprime na alma através de sequenciais processos de *metempsicose*.

Seguindo essa leitura, resta claro que não é por acaso que diante de um Fedro disposto a falar ordenadamente sobre "o sentido de quase todos os argumentos presentes

[604] Cf. os títulos das obras atribuídas a Antístenes.

no texto de Lísias", e não tendo Fedro conseguido "decorar as palavras textuais escritas nesse discurso" [605], vejamos Sócrates lhe pedir para que o manuscrito redigido por Lísias seja lido, ao invés de ser reproduzido de cor (228 d- 230 e). Para além das ideias de Lísias, é a própria situação de indefensabilidade da escrita, imóvel e desacompanhada da presença do seu autor (*ibidem*, 275 e)[606], o que é enfaticamente realçado nessa cena. Nela dirá Sócrates o seguinte:

> Ἀλλ', ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος ἔσομαι παρ' ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν...[...]...Ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι.
>
> Mas, meu caro Fedro, será ridículo da minha parte, ignorante como sou, competir de improviso, sobre o mesmo assunto, com um autor consumado...[...]...Falarei velado, para chegar ao fim do discurso o mais depressa possível e para que, ao olhar para ti, não fiques embaraçado pela vergonha.
>
> (*Fedro* 236 d- 237 a)

Ora, cabe aqui destacar e analisar quatro aspectos significativos desse trecho, não sem antes indicar em que sentido Platão posiciona seu personagem Sócrates em frentes que lhe eram extremamente caras. Uma dessas frentes era a perspectiva teórica que comparava os atributos da fala presencial aos da escrita. Enquanto que a segunda frente seria simultaneamente de ordem ética e estética, dizendo respeito às práticas e os estilos de escritores como Lísias e Isócrates, assim como de rétores, sofistas e filósofos, para quem a oralidade era uma *práxis* política primordial. Esse era o caso não só de Górgias e de Alcidamante, como também de Antístenes, uma vez que, similarmente a Isócrates[607], esse ateniense obtivera parte da sua formação com Sócrates, tendo sido,

---

[605] Trad. de J. R. Ferreira.

[606] "*além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e socorrer a si mesmo".*

[607] Cf. no *Contra os Sofistas* (§7) onde Isócrates censura Antístenes no que se refere a uma das suas mais caras teses, a saber, a que propunha a impossibilidade de haver contradição: "*os que observam as contradições entre as palavras*". Cf. também, como aponta Werner Jaeger (2003. pgs. 1075. 1079 e 1091) algumas alusões de Isócrates a Antístenes, no *Elogio de Helena* de Isócrates, tal como a que se encontra

também, em algum momento da sua vida, condiscípulo de Alcidamante, Licofrón e Isócrates, junto a Górgias.

Sobre os quatro aspectos significativos, presentes nessa passagem, cabe comentá-los: O primeiro deles é que, nesse primeiro discurso, Sócrates contrapor-se-á a um texto escrito sem que o autor esteja presente, ressaltando-se que esse escrito de Lísias fora lido por Fedro, em vez de ser recitado de cor. Ora, se cotejada com uma das objeções de Alcidamante aos que escreviam discursos escritos, vê-se que essa cena dramatiza uma situação em que a grafia se revela "fácil de ser atacada (*euepíthetos*), sendo ela simplória e disponível a qualquer natureza [*phýsis*]", tal como sugere Alcidamante no *Sobre os Sofistas* (§3). Similarmente ao que faz Platão no *Fedro* (278 c)[608], Alcidamante dizia (*ibidem*, §21) que não há quem socorra (*dysepsikourêtos*) um texto quando ele é confrontado, assim como é um fato que a escrita "oferece aos debatedores (*agōnízomai*) uma ajuda (*epikouría*) inferior a que é dada pelo acaso (*tykhê*), enquanto outras técnicas costumam melhorar a vida dos homens" (*ibidem*, §26). Não se deve esquecer aqui que essa perspectiva acabaria sendo recepcionada por Isócrates, quando o tempo já abrandara o calor da sua antiga polêmica com Lísias, Alcidamante, Antístenes e Platão, entre outros, o que se confirma pela leitura do texto endereçado ao pai de Alexandre (*Felipe*. V. 26), onde Isócrates reconhece a condição de abandono e desamparo em que fica um texto quando ele é privado da companhia e da voz do seu autor.

---

em §1-2, onde se lê sobre "*os que afirmam que não é possível mentir, nem contradizer, assim como não se pode disputar sobre um mesmo assunto com dois discursos opostos*" (uma objeção à prática da *antilogia*).

[608] Cf. onde Platão faz Sócrates dizer já ter "*descido ao Santuário das Musas* (*Mousêion*)" com Fedro para ouvir toda a sorte de discursos, concluindo que, sendo Lísias, Homero ou mesmo Sólon, quem quer que "*seja capaz de sair em defesa dos seus escritos sustentando-os verdadeiramente com seus próprios argumentos deverá ser chamado de filósofo*". Cf. também em 277 a onde Platão sugere que é a prática da arte dialética (*dialetikê*) o que faz alguém "*conseguir escrever discursos capazes de se defenderem a si próprios*", diferentemente do que defende Alcidamante no *Sobre os Sofistas*, quando exalta uma arte da improvisação (*autoskhediastikê*).

O segundo aspecto interessante é que essa primeira fala de Sócrates parece ser propositalmente enunciada à moda dos especialistas em *autoskhediastikê*[609], uma arte característica do estilo de Górgias, que Alcidamante defendia e Aristóteles fazia recuar a Homero e aos primeiros poetas que criaram as tragédias e as comédias (*Poética*. 1449 a). Assim, entende-se que não é por acaso que nessa passagem Sócrates se declare ironicamente um leigo (*idiotês*) que terá de lançar mão da arte poética de improvisar discursos (*autoskhediastikê*) de um modo que faz lembrar o que diz Alcidamante, quando ele se dirige aos "chamados sofistas" que "se vangloriavam por escrever discursos", mas que na verdade não passavam de "leigos (*idiotês*) em matéria de eloquência" (*Sobre os Sofistas*. §1). Segundo Alcidamante, até mesmo para esses leigos ineptos na *autoskhediastikê* seria "fácil se dedicar à escrita nos momentos de ócio[610], gastando tempo corrigindo e usando textos redigidos por outros sofistas a fim de reunir argumentos (*enthymémata*)" com os quais se conseguiria imitar a eficácia dos bons discursos (*ibidem*, §4).

O terceiro aspecto é que nessa primeira fala de Sócrates, Lísias é qualificado ironicamente como "poeta" (*poietês*)[611], em uma alusão pejorativa à sua condição de escritor profissional de discursos por encomenda (236 d 5), isto é, um logógrafo[612]. Ora,

---

[609] Cf. as ocorrências de *autoskhediastikê*, em seus vários tempos e modos, no *Sobre os Sofistas* de Alcidamante (§8; §13; §13.5; §14; 14.5; §16.5; §17.5; §18.5; §20; §22; §23; 29.5; §30; §31.5; §32; §33.5; §34.5 ), lembrando que a única outra ocorrência de *autoskhediastikê*, no *Corpus antigo*, é na *Poética* de Aristóteles.

[610] Comparar essa passagem (*Sobre os Sofistas*. §4), onde Alcidamante escreve "ἐν πολλῷ δὲ χρόνῳ γράψαι {ἂν}καὶ κατὰ σχολὴν"com a passagem do *Fedro* (228 a) em que Platão escreve "*...o que Lísias compôs após muito tempo de ócio* "(Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε), ambas referindo-se a uma mesma situação em que se enfatiza um grande tempo dedicado na composição de um texto.

[611] Marjorie Milne aponta que também em 278 d Lísias é ironicamente chamado de *poeta* por Sócrates (1924. p. 13).

[612] Cabe lembrar a observação de Javier Daroca (2005. p. 16) de que tanto em Platão como em Alcidamante a designação de "*poeta*", sendo aplicada aos logógrafos, servia para mostrar como que esses escritores de discursos por encomenda eram, de certo modo, "*herdeiros dos poetas celebrativos que em troca de remuneração exaltavam os patrocinadores das suas poesias, independente das ideias políticas que eles sustentavam*. Cf. algumas passagens em que tanto Isócrates (*Antidosis*. 2; 40-42; 48 e *Contra os*

como lembra Paul Friedländer (1989: 117-118), o qualificativo *lógos poietês* é usado por Isócrates no *Contra os Sofistas* (§15) para ele se auto-definir como um refinado "compositor de discursos" que não sofria da falta de sensibilidade (*anaisthesía*) que acometia os seus adversários, chefes de escola (*ibidem*, §9). Denominação essa que Isócrates usava para predicar positivamente a sua arte sensível de elaborar com bastante anterioridade e disposição de tempo textos que deveriam ser lidos como verdadeiros modelos para reflexão, diferentemente dos indivíduos que, sob a sua ótica, "continuavam sendo leigos (*idiotês*), mesmo tendo se dedicado à filosofia" (*ibidem*, §14). Foi justamente pensando nesses compositores de discursos (*lógos poietês*), os quais também chamava de logógrafos (*Sobre os Sofistas*. §13), que Alcidamante se identificou com o epíteto *rhétor deinós* (orador terrível), enfatizando que somente os que se exercitavam apresentando os seus pensamentos nos debates presenciais, dominando a *autoskhediastikê*, conseguiam atingir o mais alto grau de excelência na arte retórica (*ibidem*, §34). Sobre as peças escritas, em geral, dizia Alcidamante que elas "se parecem mais com poemas, do que discursos, afastando-se tanto da espontaneidade quanto de uma semelhança com a verdade (*alétheia*)" [613], algo que fatalmente encheria as mentes dos ouvintes de aversão e desconfiança (*Sobre os Sofistas*. §12). Sendo esse um dos motivos pelo qual esses escritores jamais poderiam se intitular sofistas, mas sim "poetas (*poietái*) que se encontravam afastados da filosofia e da retórica" (*ibidem,* §2). Em nossa leitura, ao declarar que Sócrates seria um leigo na temática do amor, correndo o risco de passar vexame, caso improvisasse uma fala para contrapor um texto sobre esse mesmo tema escrito por um "poeta de verdade", Platão não só intenta mostrar

---

*Sofistas*. §20), como Alcidamante (*Sobre os Sofistas*. §13) e também Platão (*Fedro*. 257 c; 258 d) se posicionam como críticos ferozes da atividade profissional da logografia.

[613] É curioso notar que tanto Alcidamante como Platão alinhem lado a lado a imagem do rapsodo, que recita poemas alheios, e a do recitador de discursos encomendados (cf. no *Fedro*. 277 e, e no *Sobre os Sofistas*. § 14)

ironicamente que Lísias não ia muito além de logógrafo, um mero "compositor de discursos" (*lógos poietês*), como também que a técnica de improvisar discursos, usada por certos sofistas com estilo poético, não era uma técnica adequada aos verdadeiros diálogos filosóficos (*Fedro*. 278 e).

É justamente seguindo essa via que observamos o quarto aspecto a chamar a atenção, nesse primeiro discurso, que é o fato de o personagem Sócrates falar inspirado pelas Musas, o que lhe causa vergonha a ponto de não conseguir sequer olhar nos olhos de Fedro durante sua fala[614]. Nesse contexto, não há como ignorar que se trata de uma provocação endereçada à importância que a inspiração poética nas Musas tinha para alguns dos principais adversários de Platão. E a aproximação aqui proposta é a de que dramatizando um Sócrates inspirado nas Musas a refutar um "poeta dos discursos" como Lísias, Platão objete, com humor, pensadores cuja orientação filosófica divergia bastante da sua, ou, em outras palavras, aos que, por exemplo, como Pólo e Alcidamante louvavam o entusiasmo transmitido pelas Musas como fonte ou veículo de algum tipo de saber profundo[615]. Essa leitura vai de encontro ao fato de que, nesse primeiro discurso de Sócrates (*Fedro*. 239 b), o sentido dado à "filosofia" seja inteiramente estranho ao que comumente Platão associa à filosofia erótica do seu mestre[616], que nos seus dramas detém invariavelmente a posição de hábil praticante da

---

[614] Como observa José Ribeiro Ferreira, na nota 42 de sua tradução do *Fedro*, estranhamente o personagem Sócrates defenderá, nessa primeira fala, "*uma tese que lhe repugna e é quase sacrílega*" que justifica que mais adiante precise de pronunciar um segundo discurso que agirá como *phármakon* catártico em seu psiquismo.

[615] Cf. a referência que Aristóteles faz a *léxis* de Alcidamante quando cita um provável trecho do livro *Mousêion*, onde se crê que Alcidamante tenha agrupado diversos livros menores de sua autoria. Cf. no drama *Íon*, onde Platão desenvolve essa questão da inspiração poética nas Musas (530 a; 533 d; 534 a; 534 c; 534 d; 536 a; 536 b).

[616] Como bem observa José Ribeiro Ferreira, em sua tradução do *Fedro* (nota nº 50) a filosofia é referida nesse primeiro discurso em um sentido que é diferente da "filosofia platônica", ou socrática, mostrando o que interpretamos como um abordagem utilitarista do amor enquanto desejo ao mesmo tempo em que desconsidera o aspecto divino do amor. Talvez, quem sabe, aqui esteja alguma alusão à concepções mais pragmáticas da filosofia como simples atividade de busca e disseminação de saberes, entre os pares.

mais refinada arte dialética. Afora isso, como aponta Fernández em sua tradução do *Fedro*, "é evidente que a evocação que Sócrates faz das Musas, nesse primeiro discurso, é uma paródia dos rétores da época" [617], ou seja, é uma ironia que acaba nos remetendo a enigmática censura de Platão aos "amigos da poesia" (filopoetas) [618] que, segundo ele, talvez merecessem ser banidos da *pólis*[619] pelo fato de se inspirarem em Musas cantoras, com as da lírica e das epopeias (*República*. 607 a)[620]. Ora, se não é esse justamente o estilo que é adotado pelo personagem Sócrates, quando diz a Fedro para não se espantar se, na sequência da sua fala, ele, Sócrates, "não se mostrar longe de falar em ditirambos" (*ibidem*, 238 d), como supostamente fazia Górgias[621], ou mesmo quando Sócrates confessa ter "passado dos ditirambos para os versos épicos" [622], sob a forma do hexâmetro (241 e), sem precisar de "alongar o seu discurso", como normalmente faziam sofistas especialistas em *epidéixis* (*makrós lógos*).

Assim, há que se considerar que esse tipo de objeção a pensadores com estilos acentuadamente poéticos é examinado por Aristóteles, na *Retórica*, onde se lê um sem

---

[617] Cf. a nota nº 32 da tradução do *Fedro*, de L. G. Fernández (Diálogos. *Platón*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2007. pg. 17).

[618] Trata-se de um *hápax*, de Platão.

[619] Cf. a passagem da seção anterior (*As faces do sofista de Eleia*) onde mencionamos a hipótese de Javier Daroca de que a escola de Górgias, liderada por Alcidamante de Eleia, era provavelmente um dos referentes de Platão em sua condenação de pensadores "*amigos da poesia*", que supostamente desvirtuavam a formação dos jovens na cidade.

[620] Nesse sentido, chama a atenção que nessa passagem da *República* Platão sugira que "*excetuando-se hinos aos deuses e elogios a homens de bem*", esses "*amigos da poesia*" (*filopoetas*), que se inspiram em Musas cantoras, deveriam conseguir provar que a poesia não é somente um potente veículo de prazer, mas que ela é também útil para a *pólis*" e para a formação humana. Diz Platão, nesse veredito contra o que cremos ser sofistas com estilo poético, que se esses amigos da poesia "*não puderem provar isso, que se faça como certos amantes que conseguem dominar a paixão, com esforço, se afastando, uma vez estando convencidos das suas desvantagens*" (*República*. 607 e - 608 a).

[621] Cf. em Dionísio de Halicarnasso, em seu livro dedicado a Lísias (*Sobre Lísias*. 3; 3-4) onde ele analisa o estilo poético de Górgias interpretando a passagem 238 d do *Fedro* como uma alusão de Platão a Górgias e alguns de seus discípulos.

[622] Sobre isso, cf. a nota n º 58 da tradução de José Ribeiro Ferreira, onde ele observa esse uso de versos em hexâmetro no fim desse primeiro discurso. Sobre a inspiração poética nas Musas ver no *Íon* (534 c), a passagem em que Platão diz que "*não é pela arte que* [os poetas] *dizem tantas e belas coisas sobre os assuntos que tratam*" mas, sim, "*por um privilégio divino*, *não sendo cada um deles capaz de compor bem senão no gênero em que a Musa o possui: um nos ditirambos*, *outro nos elogios*, *outro*, *ainda*, *nos hiporquemas; este na epopéia*, *aquele no jambo*".

número de exemplos e citações de filósofos, sofistas e rétores, para quem as poesias épica e trágica não só seriam determinantes em suas *léxeis* como pareciam balizar algumas de suas ideias[623]. Questionada por Aristóteles e descontextualizada do livro *Mousêion*, que possivelmente seria a sua fonte[624], a suposta frivolidade atribuída ao estilo de Alcidamante (*Retórica*. 1406 a) é mais um indício dessa inclinação que alguns discípulos de Górgias teriam, de tomar a inspiração poética como referencial privilegiado em suas doutrinas e práticas. No caso, refiro-me à citação de Aristóteles de que melhor faria Alcidamante se tivesse dito simplesmente "escola das Musas", ao invés de "tendo aprendido na escola das Musas da natureza" [625]. Sendo importante frisar aqui que essa citação costumou ser interpretada mais sobre um viés de crítica à *lexis* de Alcidamante do que como um fragmento do livro *Mousêion*, onde esse eleata teria se pronunciado dentro do contexto da sua perspectiva filosófica, fornecendo um sentido,

[623] É interessante notar que nas linhas que precedem o desafio de Platão aos "*que não forem poetas*, *mas*, *sim amigos da poesia* [φιλοποιητής]", para que esses argumentem em favor da utilidade dos seus estilos poéticos para a cidade, existem alusões a ditos, supostamente poéticos, de autores não identificados. Entre essas frases apresentadas por Platão, estão: "*a cadela ganir ao dono*", e a "*que ladra*" e o "*homem superior a proferir palavras vãs*", e o "*bando de cabeças magistrais*" e os "*que pensam sutilmente*", como afinal "*vivem na penúria*". Nesse sentido, chama atenção o fato de que nessa passagem Platão aborde "*um antigo diferendo entre a filosofia e a poesia*" de maneira similar a que Aristóteles faria, depois, na *Retórica*, quando censura o que crê serem pretensos rétores que na verdade se encaixariam perfeitamente nessa caracterização que Platão faz na *República*, devido aos seus modos de expressão exageradamente poéticos, repletos de metáforas e de outras figuras de linguagem. Apenas a título de ilustração, lembramos aqui algumas dessas expressões destacadas por Aristóteles, quando, não por acaso, ele não somente objeta Empédocles (1407 a), como critica Górgias e os seus discípulos, em sequência (cf. na *Retórica* em 1404 a), como é o caso de quando Górgias diz "*engenhoso no mendigar*" e "*jurando em falso ou jurando com sinceridade*", e "*atos pálidos e exangues*", ou quando Licofrón fala em "*céu de muitas faces da terra de elevados cimos*" e "*a costa de estreitas passagens*", ou quando Alcidamante de Eleia diz coisas como "*suor úmido*", ao invés de simplesmente dizer "suor", ou diz "*para a assembléia solene dos Jogos Ístmicos*" ao invés de dizer "*para os Jogos Ístmicos*", ou fala "*as leis soberanas da cidade*", ao invés de "*leis*", ou "*o olhar ficando cor de fogo*", assim como também Antístenes, por usar símiles como no caso em que "comparou o delicado Cefisódoto com o incenso, pois este também, ao ser consumido, é encantador", entre inúmeras outras expressões (cf. na *Retórica*. 1406 a-b; 1407 a).

[624] Cf. em Ludwig Radermacher. *Artium Scriptores*. *Reste der voraristotelischen Rhetorik*. (B XXII, 5, 14, 17); e também em Guido Avezzù (*Alcidamante Orazioni i Frammenti* p. XI).

[625] Usei aqui a tradução de Alberto Bernabé por ser a que melhor permite perceber a interpretação de que *Mousêion* designasse não somente o nome do grande livre onde Alcidamante registrou diversos de seus saberes com também fosse o nome da escola de filosofia e retórica onde esse eleata sucederia Górgias Leontino.

que na verdade nos escapa, sobre essa escola, ou Santuário das Musas, como um lugar sagrado de estudo dedicado as Musas [626].

Pensando sobre esse aspecto, cabe ainda lembrar que Javier Daroca aponta que "entre as competências outorgadas pelas Musas estavam o canto[627], os discursos (*lógoi*) e os livros" (2005: 30) [628], observando-se o detalhe de que no final do *Fedro* (278 e) Platão não só alude ao Santuário das Musas (*Mousêion*), parecendo se dirigir a um local ou a um livro (ou ambos)[629], a respeito do qual ele e Fedro teriam descido, a fim de examinar diferentes teorias do discurso, como menciona um Santuário das Musas (μουσεῖα λόγων) de Pólo (*Fedro*. 267), referindo-se aos escritos desse outro discípulo de Górgias. Em sendo descendentes da Memória (*Mnêmosyne*), as Musas são também reverenciadas por Alcidamante que as considerava legítimas criadoras das letras (*grámmata*), o que se pode ler no [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição* (§24) quando ele contesta a versão do seu mestre Górgias, de que teria sido Palamedes o inventor da grafia (*Defesa de Palamedes*. §25), quando, para Alcidamante, fora "Orfeu quem deu a conhecer as letras; por tê-las aprendido das Musas".

Platão parece indicar que um dos fios que norteiam o seu debate no *Fedro* sobre as modalidades oral e escrita da linguagem humana segue até a raiz de uma polêmica vigente, entre o fim do V e o início do IV século a.C em Atenas, envolvendo

---

[626] Cf. no drama *Íon* (533 d - 534 a) onde Platão compara a inspiração das Musas a um poder de atração magnético, a fim de sustentar a sua tese de que "*todos os poetas épicos, assim como os líricos, tal como os coribantes*" não falam por terem posse da técnica, "*mas sim por serem divinamente inspirados e possuídos*".

[627] Não por acaso, é na sequência desse primeiro discurso de Sócrates que Platão apresenta o Mito das Cigarras, o qual, pela total ausência de referências em outros textos supérstites, acabou se creditando à inventividade da mente poética de Platão.

[628] Nesse sentido é interessante notar que no texto [*Odisseu*] *Contra Palamedes por Traição* haja uma referência de Alcidamante às Musas como criadoras da escrita, ao invés da invenção da grafia ser atribuída a Palamedes, como mostra Górgias em sua *Apologia de Palamedes*. (§30). Cf. a nota n º 64 da introdução de Daroca à sua tradução dos textos de Alcidamante (2005)..

[629] Cf. em Marjorie Milne a hipótese de que a alusão ao *Mousêion*, como *Santuário das Musas*, é uma provável referência ao livro Museu e ao ensino de Alcidamante de Eleia (p. 60- 61).

duas escolas de filosofia que derivavam do ensino de Górgias[630]. Uma dessas, a liderada pelo estrangeiro Alcidamante, defendia a primazia do exercício político da oralidade, pautado na participação direta, presencial e ativa, dos indivíduos em assuntos da cidade, enquanto que a outra era comandada pelo ateniense Isócrates, o tal "jovem promissor", bem dotado pela natureza, porém, tímido (*Fedro*. 279 a),[631] para quem a escrita seria bem mais do que um refúgio de sua confessa inaptidão para o confronto de ideias, cara a cara, onde a fala precisava de ser usada como ferramenta de ataque e defesa de pensamentos, nesses agonísticos espaços da ágora, da assembléia e dos tribunais da época. Destaco do questionamento de Platão sobre as propriedades da escrita, que parte do exame do manuscrito de Lísias poderia estar relacionado a objeções que Alcidamante fizera aos logógrafos, estando Lísias[632]entre eles, além de Isócrates. A primeira pista que reforça essa leitura se encontra no *Contra os Sofistas*[633], logo após a objeção de Isócrates aos que "ensinavam a deter o conhecimento (*epistême*)" sem se ater ao "cuidado com a mente" (*tês psiquê epimeléia*), assim como também aos que "observavam contradições entre as palavras, mas descuidavam das contradições em suas ações", algo que se convencionou entender como ataques endereçados a Platão e a Antístenes (§7-8).

---

[630] Cf. em Javier Daroca, sobre essa espécie de cisão ocorrida no seio da escola de Górgias, quando ele diz que "*os ensinamentos de Górgias geraram dois tipos diferentes de discípulos: de um lado, os defensores da destreza em improvisar discursos sobre qualquer tema que se apresentasse, como era o caso de Alcidamante; de outro lado os cultivadores do discurso escrito, como Isócrates*" (2005. p. 45).

[631] Entendo que essa passagem apresente uma série de alusões cruzadas, além de uma provável ironia de Platão para com Isócrates, na medida em que Platão parece usar uma provocação de Alcidamante aos que ficavam *áphonos* quando precisavam falar em público sem o auxílio de algum texto previamente escrito (*Sobre os Sofistas*. §15 e §16).

[632] Lembro aqui que Lísias pronunciou um discurso político desfavorável a Dion em um período bastante próximo a abertura da escola de Isócrates e a composição do *Sobre os Sofistas* [*Sobre os que escrevem discursos escritos*] de Alcidamante (citar a nota ou página da tese em que eu já havia mencionado isso, que Isócrates competia com isso e com o discurso de Górgias em 390 a.C).

[633] Trad. de T. Curvelo Estrela.

No parágrafo seguinte a esse (§9) se encontra a crítica de Isócrates aos que prometiam ensinar "discursos políticos" (*politikós lógoi*), uma vez que "tampouco esses se interessavam pela verdade (*alétheia*)". Segundo Isócrates, esses mestres em eloquência política não passavam de "insensíveis" (ἀναισθήτως), capazes de "escrever pior do que alguns leigos improvisariam (αὐτοσχεδιάζουσιν)". Eram farsantes que não tinham condição de cumprir suas promessas de transformar os discípulos em rétores (ῥήτορας) hábeis em debates presenciais sobre qualquer assunto. Considerando que Georg Walberer (1938: 4 ss.) enxerga haver nessa passagem uma alusão a Lísias, como um dos que ensinavam "discursos políticos", o que mais chama a atenção, no entanto, é a referência de Isócrates aos improvisadores de discursos, como Górgias e Alcidamante, que, segundo ele, se iludiam sobre as reais possibilidades de sua propalada *tekhné* (*autoskhediastikê*).

No *Fedro*, após o segundo discurso de Sócrates (257 c), Platão revela que teria sido um dos personagens políticos (πολιτικός) da cidade quem iniciou uma série de ataques a Lísias, chamando-o pejorativamente de logógrafo, ressaltando-se o detalhe de que esse "político", segundo Platão, não parecia levar muito a sério tudo o que dissera, ou escrevera, sobre essas censuras[634]. No que toca a hipótese de que esse especialista em eloquência política, citado tanto por Platão como por Isócrates, fosse Alcidamante de Eleia, cabe observar o que Werner Jaeger considera sobre essa questão (2003: 1080-1081):

> Isócrates chama de "*professores de política*" ao segundo grupo de adversários que ele mesmo ataca [no *Contra os Sofistas*]. Esses, ao contrário dos filósofos, não se preocupam com a verdade; praticam a sua arte no antigo sentido desta palavra, no que ela não possui ainda nem vestígio de responsabilidade moral, como Platão o exige para a retórica, seguindo o

[634] Associo essa observação do personagem Fedro à indicação de Alcidamante de que os escritos devem sempre manter um caráter de jogo, ou divertimento (*Sobre os Sofistas*. §34), tal como propunha Górgias (*Elogio de Helena*. §21); Sobre a imagem da escrita como um jogo, em Platão, cf. no *Fedro* (277 e - 278 a).

> modelo da *tekhné* do médico[635]. Isócrates não pode furtar-se a esta exigência e, sobretudo ao tratar dos professores de eloquência forense, salienta de maneira considerável esse ponto de vista moral. Mas não é precisamente para elogiar Platão que ele, Isócrates, o faz. Sua crítica aos professores de eloquência política, entre os quais devemos pensar principalmente em Alcidamante, seu condiscípulo e aluno de Górgias, revela-nos um tipo de educação antagônico da filosofia: no caso a arte da improvisação retórica [*autoskhediastikê*]. Embora Alcidamante tivesse também publicado, como Isócrates, discursos-modelo, era na improvisação que residia a sua força.

Mesmo recepcionando a hipótese de que Isócrates visa Alcidamante[636], ao desqualificar os que ofertavam formação política em suas escolas, dando privilégio à destreza com a linguagem, Jaeger acaba, no entanto, favorecendo ao que Javier Daroca identificou como "supervalorização da dimensão retórica de Alcidamante em detrimento do seu interesse filosófico" (2005: 12)[637]. Isso transparece pelo menos duas graves reduções: uma delas é a inferência de que Alcidamante seguia Górgias num tipo de educação antagônico à filosofia, partindo-se claramente de uma concepção de filosofia tal como a define Platão, nos seus dramas, sem levar em conta que filosofia era uma atividade intelectual também familiar a Górgias e a Alcidamante, como é atestado nos seus poucos manuscritos supérstites. A outra redução, bastante disseminada até pouco tempo, é a que rebaixa a retórica à condição de uma técnica menor afeita ao ensino sofístico, remunerado, ambas, a arte retórica e o modelo de formação sofístico, inteiramente afastados dos princípios éticos. É justamente essa a condenação final, de Aristóteles, quando ele sugere ser o estilo de vida [moral ou imoral] o verdadeiro diferencial entre a filosofia e a sofística.

---

[635] Jaeger está aqui enfatizando o modelo do método hipocrático, citado por Platão, um referencial de ciência para a época.

[636] Cf. onde Guthrie entende que a simples comparação de diversas passagens do *Sobre os Sofistas* com o *Contra os Sofistas* nos são suficientes para mostrar ser "*óbvio que Alcidamante e Isócrates são rivais e adversários conscientes*", o que, para além da constatação, só torna ainda mais enigmático o absoluto silêncio de Platão sobre Alcidamante (2007. p. 287. Alcidamas in *Os Sofistas*. 2007).

[637] Cf. a nota n º 13 de Daroca.

Javier Daroca observa (*idem*) que essa tendência passa a se constituir como perspectiva adotada por boa parte de uma tradição filosófica, predominante, o que "contribuiu para que Diels e Kranz excluíssem Alcidamante da sua edição dos filósofos pré-socráticos", onde constam os fragmentos de seu mestre Górgias e seu condiscípulo Licofrón. Nesse sentido, se tornaria quase que um lugar comum ignorar que o herdeiro da escola de Górgias não só se declarava filósofo (*Sobre os Sofistas*. §1-2; §15; §29), como, também, um crítico de sofistas da época, que, sob o seu ponto de vista (*ibidem*, §1-2), haviam descuidado do espírito investigativo e da plena formação intelectual, se afastando da filosofia e da retórica em prol de lucrarem como escritores profissionais de peças dos mais variados estilos, com as mais diversas destinações.

Sem se aprofundar nas questões de filosofia da linguagem apresentadas no *Sobre os Sofistas* e nem se contrapor ao inquietante silêncio de Platão sobre Alcidamante, Guthrie observa que as várias citações que Aristóteles faz desse eleata se limitam a apontar as supostas falhas da *léxis* de Alcidamante, nada sendo explorado sobre outra espécie de reflexões filosóficas. Como exemplo de uma suposta limitação *léxica*, que é apontada por Aristóteles, Guthrie cita os excessos de Alcidamante no uso da linguagem figurada, o que se verificaria na metáfora alcidamantina, descontextualizada na *Retórica*, da "filosofia como um baluarte contra as leis (*nomói*)"[638]. Esta poderia perfeitamente ser examinada lado a lado com uma exortação de Alcidamante para que os messênios não mais se submetessem aos espartanos, uma vez que "a divindade teria feito a todos livres, não tendo a natureza (*phýsis*) feito ninguém de escravo". É possível, quem sabe, que o estrangeiro Alcidamante tenha filosofado priorizando uma ética cotidiana no seio de uma democracia que ainda respirava através dos seus grandes institutos políticos, inseparáveis do exercício da fala

[638] Platão se refere a essa imagem, no *Banquete*.

presencial, ao mesmo tempo em que se ocupava com questões relativas ao alcance e a potência da linguagem. É possível que ao afirmar que a filosofia era como uma trincheira na defesa contra as leis, Alcidamante estivesse manifestando o desejo de que aos filósofos coubesse não só governar a *pólis*, como também não permitir que algumas leis (*nomói*) convencionadas por humanos sobrepujassem as que a própria natureza divina determinara, sendo o caso da liberdade humana estar acima de qualquer convenção que normatizasse a escravidão de um homem por outro. Nesse sentido, ainda observando o que diz Guthrie (2007: 288), talvez "Alcidamante desejasse ser como um sofista da velha escola, onde a arte retórica e a filosofia andavam de mãos dadas, sendo ele, Alcidamante, comparável a Antifonte de Ramnunte enquanto um paladino da natureza (*phýsis*) contra a convenção (*nomói*)".

A seguir entraremos na última seção da tese, examinando a perspectiva de Alcidamante sobre as propriedades da fala presencial e da escrita lado a lado com ideias similares que foram desenvolvidas por Platão no *Fedro*.

### 4.3.3- Parte III

Existem dois aspectos que merecem ser destacados de início quando se analisa o *Sobre os sofistas*, de Alcidamante, buscando evitar contemplá-lo simplesmente pelo viés de um "discurso-modelo", ou de uma "peça de oratória" que restaria como um testemunho de que esse discípulo de Górgias teria se limitado a praticar, teorizar e ensinar somente arte retórica, tal como se costumou a crer que tenha sido feito por seu mestre. Afinal, mesmo não tendo a sorte legado registros capazes de precisar em que exatamente consistia a filosofia para Alcidamante, não se pode fechar os olhos para o fato de que, no *Sobre os Sofistas*, grande parte das suas objeções são endereçadas aos que haviam se afastado de uma *práxis* filosófica (§2; §15), dedicando-se a serem escritores ou logógrafos profissionais.

Para Alcidamante, o fato de se ocupar da filosofia, considerando a arte de redigir inferior à dos discursos improvisados (§29-30), não implicava em que ele rejeitasse por completo a utilidade das *grámmata*, pois o próprio *Sobre os Sofistas* atesta que ele admitia escrever para determinados fins, como, por exemplo, o de mostrar uma parte de sua arte para as multidões (§31)[639].

Sendo assim, cumpre dizer que o primeiro aspecto a ser observado no *Sobre os Sofistas* é que as especulações ali apresentadas por Alcidamante, sobre as linguagens falada e escrita, talvez sejam melhor compreendidas evitando-se olhar para esse manuscrito como uma obra que tivesse a pretensão de transmitir, de maneira excessivamente resumida, o núcleo das doutrinas filosófica e retórica do seu autor. Longe disso, como bem observou Marjorie Milne (1924: 60-61), o *Sobre os Sofistas*

[639] "*eu me disponho da escrita também por causa das apresentações realizadas para as multidões. Pois encorajo os que se encontram conosco frequentemente a nos pôr à prova dessa forma, quando somos capazes de falar oportuna e harmoniosamente sobre qualquer assunto proposto*."

está mais para ser um opúsculo componente de uma introdução do livro *Mousêion*[640], onde se encontrariam agrupados uma série de outros livros de Alcidamante abordando temas diversos, que iriam desde uma história da filosofia da época, passando por questões relacionadas à filosofia da natureza, à literatura, à música, à poética, e, certamente com especial destaque, à arte retórica[641]. Lembrando aqui, que, para um sofista que se considerava como legítimo representante de uma tradição que recuava a Górgias, como era o caso de Alcidamante, a retórica não era exatamente uma arte desprovida de pensamento, tal como Platão de certo modo a caracteriza – talvez mais no *Górgias* do que no *Fedro* – interessado que está em se distinguir e fazer sobressair a sua própria arte de escritor, perante outros grandes mestres com os quais ele ficticiamente se mede no drama *Fedro*, através do seu personagem Sócrates.

O segundo aspecto, também observado por Michael Gagarin (2004: 276-277), é que Alcidamante escreveu o *Sobre os Sofistas* com evidente tom de ironia, ao estilo de Górgias, como um jogo, uma diversão com a qual ele fustiga alguns dos seus adversários. Em várias partes desse texto percebe-se o humor com que Alcidamante trata a sua parodística acusação de tribunal que é direcionada aos escritores que, sob a

---

[640] O que nos autoriza a especular que o *Sobre a Música*, que Brancacci sustenta ser da autoria de Alcidamante, pudesse também fazer parte de outra seção do *Mousêion*, dedicado à música.

[641] Um dos diversos indícios apontados por Marjorie Milne (1924. pag. 60-61) de que Platão conhecia as ideias presentes no *Mousêion* de Alcidamante, é uma citação poética, feita no *Fedro*, logo após o personagem Sócrates preparar terreno para a posterior discussão sobre as propriedades farmacológicas da grafia, com o mito de Íbis (*Theuth*), apresentando Sócrates a ideia de que "*as palavras bem ordenadas devem ser similares a um organismo vivo, bem constituído*" (*Fedro*. 264 b). A citação poética a qual me refiro é a seguinte (*Ibidem*. 264 d): "*Virgem de bronze aqui estou reclinada na tumba de Midas. Enquanto as águas correrem e folhas nascerem das árvores. No monumento me encontro banhada de pranto perene. Aos forasteiros proclamo que Midas repousa aqui*". Milne compara essa citação do *Fedro* com o seguinte fragmento do *Certame de Homero e Hesíodo*, o manuscrito do período antonino que, segundo Nietzsche, teria tido o *Mousêion*, de Alcidamante, como referência (*O Certame de Homero e Hesíodo*. pgs 235-236, 260-274 ALLEN): "*Donzela de bronze sou e no túmulo de Midas jazo. Enquanto corre a água, as árvores crescem altas, os rios estejam cheios, o mar passa em volta da costa e o sol ao levantar-se brilhe e a lua esplendorosa, aqui mesmo seguirei sobre esta tumba tão chorada e indicarei aos que passam que Midas está enterrado aqui*".

sua ótica, estariam imerecidamente sendo chamados de sofistas, quando, na realidade, não iriam além de artífices, "poetas" ou logógrafos.

Com sarcasmo, Alcidamante os compara com os de "voz débil" (ἰσχνοφώνων), os sem *élan*, que, como Isócrates, não se comportavam como homens livres, capazes de expor os seus pensamentos ordenadamente com palavras vivas e nas ocasiões oportunas (*kairós*). Uma limitação condenável, essa, que Alcidamante reproduz com acidez, quando usa de *eikonología*[642] para fabricar a imagem de escritores de discursos como indivíduos que se encontravam aprisionados às correntes dessa estranha dependência que os condicionava a ter de recorrer a textos e livros (*Sobre os Sofistas*) para conseguirem falar em público, ou mesmo, quem sabe, para ensinar. Através dessa imagem, Alcidamante propõe que, uma vez livres dos grilhões imaginários que limitavam as suas expressões de pensamento, esses escritores, prisioneiros da grafia que eram, não saberiam agir com a liberdade típica dos que sabem usar a palavra para argumentar cara a cara, uma vez que os seus psiquismos, condicionados a uma rotina de escritores, estariam habituados a uma temporalidade precária, lenta, e, que, por uma absoluta falta de prática nos debates presenciais, esses ficavam inteiramente

[642] A expressão é usada por Platão no *Fedro* (267 c) em uma provável alusão à escola de Górgias e seus discípulos, para destacar o uso que esses faziam dos tropos e da linguagem figurada, imagética, nos seus discursos. Nesse drama, Platão também se refere à *eikonología* (269 a) como um estilo de expressão oral que seria uma espécie de contraparte da *braquiología*, isto é, como uma fala concisa, que Marie Pierre-Noel (*Kairós sophistique et mises en forme du logos chez Gorgias*. 1998.p. 238, nota nº 22) também associa ao ensino de Górgias, destacando a observação de Marjorie Milne (1924. pag. 13), de que Platão usaria o nome "συντομίαν τε λόγων, significando "*concisão do discurso*" (267 b), enquanto que Alcidamante descreve a ação, usando o verbo transitivo "συντέμνειν καὶ τὰ συντόμως", para dizer "*diminuir ou diminuindo o discurso*" (*Sobre os Sofistas*. §23). Nesse caso de uso da linguagem figurada, pode-se observar uma referência as *léxeis* atribuídas a Górgias e seus discípulos na fala em que o personagem Sócrates diz: "*E como anunciar o Santuário das Musas de Pólo*, *com as suas reduplicações* (*diplasiología*), *coleção de máximas* (*gnomología) e sua eikonología* (267 c)". No seu livro sobre *Lísias* (3-4), Dionísio de Halicarnasso analisa estilos de discurso com linguagem poética e figurada citando justamente Górgias e Pólo, como dois especialistas no "*uso das metáforas*, *hipérboles e demais figuras de dicção*". Também Diodoro da Sicília (XII, 53, 1 ss.) menciona a admiração que Górgias teria provocado nos rétores atenienses, e demais amantes dos discursos (*philólogos*), devido ao seu estilo poético e o uso que ele sabia fazer da linguagem figurada (*tropikê phrásis*). Cf. na *Retórica* (1404 a), de Aristóteles, uma objeção a esse estilo poético de Górgias.

descompassados, apartados da plenitude de uma vida politicamente ativa (*Sobre os Sofistas*. §16-17).

Nas palavras de Alcidamante:

> (16) ὅταν γάρ τις ἐθισθῇ κατὰ μικρὸν ἐξεργάζεσθαι τοὺς λόγους καὶ μετ' ἀκριβείας καὶ ῥυθμοῦ τὰ ῥήματα συντιθέναι, καὶ βραδείᾳ τῇ τῆς διανοίας κινήσει χρώμενος ἐπιτελεῖν τὴν ἑρμηνείαν, ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτον, ὅταν εἰς τοὺς αὐτοσχεδιαστοὺς ἔλθῃ λόγους, ἐναντία πράσσοντα ταῖς συνηθείαις ἀπορίας καὶ θορύβου πλήρη τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ πρὸς ἅπαντα μὲν δυσχεραίνειν, μηδὲν δὲ διαφέρειν τῶν ἰσχνοφώνων, οὐδέποτε δ' εὐλύτῳ τῇ τῆς ψυχῆς ἀγχινοίᾳ χρώμενον ὑγρῶς καὶ φιλανθρώπως μεταχειρίζεσθαι τοὺς λόγους.(17) ἀλλ' ὥσπερ οἱ διὰ μακρῶν χρόνων ἐκ δεσμῶν λυθέντες οὐ δύνανται τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ποιήσασθαι τὴν ὁδοιπορίαν, ἀλλ' εἰς ἐκεῖνα τὰ σχήματα καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ἀποφέρονται, μεθ' ὧν καὶ δεδεμένοις αὐτοῖς ἀναγκαῖον ἦν πορεύεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ γραφὴ βραδείας τὰς διαβάσεις τῇ γνώμῃ παρασκευάζουσα καὶ τοῦ λέγειν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔθεσι ποιουμένη τὴν ἄσκησιν ἄπορον καὶ δεσμῶτιν τὴν ψυχὴν καθίστησι καὶ τῆς ἐν τοῖς αὐτοσχεδιαστοῖς εὐροίας ἁπάσης ἐπίπροσθεν γίγνεται.
>
> (16) Assim, quando alguém se acostuma a elaborar discursos detalhadamente, compondo as frases com precisão (*akribeías*) e ritmo, e aperfeiçoando o estilo com raciocínio lento, é inevitável que apresente um pensamento (*dianóia*) cheio de embaraço e confusão, quando, contrariando o seu hábito, resolve passar para os discursos improvisados, desagradando a todos; em nada se distinguindo dos que tem voz débil (*ischnóphonos*), nunca dispondo de uma livre presença de espírito que lhe permita manejar os discursos com fluência e de modo agradável. (17) Portanto, tal como os que após muito tempo se libertam de correntes não conseguem andar com os outros sem que voltem àquelas posições (*skhêmata*) e movimentos cadenciados (*rhythmós*) com os quais eram obrigados a andar quando estavam presos, desse mesmo modo a escrita (*graphé*), retardando os percursos do intelecto e exercitando a fala com hábitos que lhe são contrários, deixa a mente impedida e acorrentada, tornando-se um empecilho para a plena fluidez dos discursos improvisados[643].

Guardando-se as conhecidas diferenças que recaem sobre o desenvolvimento teórico do mundo das formas perfeitas, de Platão, interessa destacar aqui um paralelismo entre essa representação de Alcidamante e a imagem platônica dos prisioneiros da caverna, alienados pela visão e pelos sons da única possibilidade que lhes restava, enquanto agrilhoados, que era a perspectiva de sombras e vozes distantes de uma certa realidade, cuja existência lhes era desconhecida e de certo modo interditada.

[643] Tradução de Lucio L. B. Massafferri Salles e Evaldo da Silva Gonçalves.

Com a sua imagem dos escritores como indivíduos aprisionados, Alcidamante não só formalizava que às ações de fala presencial e redação de textos correspondiam a ordenações espaço-temporais totalmente dissimétricas, como também denunciava que a circulação e comercialização de saberes na *pólis* se encontrava em uma espécie de processo de corrupção, à medida que cada vez mais proliferavam pseudo sofistas que inapropriadamente tratavam a ágora e outros espaços públicos como um mercado para o qual muitas das suas peças escritas seriam destinadas.

Por outro lado, interessado também em divulgar as habilidades que eram oferecidas em sua escola, Alcidamante reage ao que ele parecia entender como um tipo de declínio daquilo que Aristóteles viria posteriormente a chamar de *léxis agonistikê*[644]. Afinal, essa era uma das principais características da democracia que se fortalecera com Péricles, uma cultura fortemente influenciada pela poesia de Homero[645]onde se valorizava a beleza, a coragem e a força do dizer, que se expressava oralmente não só no Teatro, mas, também, na ágora, na assembleia e nos tribunais. Essa autêntica paixão dos gregos por falar e escutar é observada por Cícero, quando, no *Brutus* (§40), ele aponta que "Homero não haveria de atribuir tanto louvor às falas de Ulisses e de Nestor, aquele com a força do discurso e esse com a suavidade, se entre os helenos já então não existisse honra para a eloquência" [646].

[644] Cf. na *Retórica* (1414 b) onde Aristóteles contrapõe a precisão (*akribeía*) da linguagem escrita (*léxis graphikê*) à discursividade agonística (*léxis agonistikê*) que era típica dos espaço públicos onde ocorriam os debates, sendo essa bastante afeita às representações teatrais. Na perspectiva de Aristóteles a linguagem escrita estaria mais alinhada com o gênero de falas demonstrativas (*epidícticas*), sendo essas mais adequadas para a leitura.

[645] As figuras de Nestor, Menelau e Ulisses, três guerreiros com habilidades oratórias distintas, deixam esse aspecto bastante evidente.

[646] Trad. de J. Seabra Filho.

Sobre a postura reativa de Alcidamante diante da propagação da escrita como uma modalidade privilegiada de linguagem, Javier Daroca nos diz o seguinte (2005: 17-18):

> Quando a difusão da escrita está mudando os modos de pensamento, Alcidamante parece ir contra o tempo ao reivindicar o tradicional modelo "*fonocentrico*" ateniense, onde as grandes decisões que afetavam a cidadania e os particulares ocorriam em um contexto de enfrentamento de discursos que eram expressos presencialmente. A escrita havia distorcido esse panorama: por sua causa qualquer pessoa podia agora alcançar posições de poder contratando um logógrafo,um redator de discursos profissional que prepararia o discurso que se desejasse recitar.

Produzindo uma alegoria com a qual caracterizava escritores como pessoas acorrentadas, alienadas da vida política, Alcidamante se opunha ao fato de "estar vendo a cidade ser invadida por uma fornada de políticos-atores que declamavam textos aprendidos de memória – textos esses que, inclusive, eram escritos por desconhecidos", como lembra Daroca (*idem*). Contrariando a ideia de que seria necessário esforço para se obter uma formação que viabilizasse a ascensão social desejada, o cenário que é censurado por Alcidamante sugere, de certo modo, uma proliferação de ofertas de caminhos menos árduos, tal como atalhos para os que ambicionavam ascender ao poder lograssem êxito, esmaltando-se com saberes pontuais que na verdade eram comprados e reproduzidos com artificialidade[647]. Diante disso, aponta Alcidamante, bastaria remunerar um hábil escritor profissional para se estar de posse de uma fala construída com precisão, que não necessariamente seria um discurso de tribunal, podendo essa ser lida, ou pronunciada de cor, dependendo das circunstâncias.

---

[647] Essa é uma das leituras para os exemplos retirados da física com os quais Alcidamante define a escrita como uma atividade fácil de ser executada, uma ação que exige pouco esforço, em oposição ao exercício da fala presencial, mais elevada justamente por demandar dedicação e prática, para a sua maior desenvoltura, cf. (*Sobre os Sofistas*. §7- 8): "*quem é capaz de erguer uma grande carga, conseguirá manejar facilmente cargas mais leves, enquanto que quem se esforça somente com as leves não será capaz de carregar as mais pesadas. Desse mesmo modo, o corredor veloz poderia acompanhar facilmente os mais lentos, enquanto que o* [corredor] *lento não seria capaz de correr no mesmo passo dos mais rápidos.*"

Em um diferente contexto do *Fedro,* no *Menéxeno* Platão dá pistas de como que a escrita já se transformara em instrumento fartamente usado por rétores na *pólis*, deixando nas entrelinhas, entretanto, que essa era uma modalidade de linguagem mais limitada do que a arte de improvisar discursos. No *Menéxeno* o personagem Sócrates improvisa um discurso fúnebre, dizendo se orientar por uma fala proferida por sua outrora mestra em retórica, Aspásia de Mileto, ao mesmo tempo em que sugere, Sócrates, com humor, sua superioridade em relação a Antifonte de Ramnunte, no que toca o saber falar sem o auxílio de textos previamente redigidos[648].

E, sobre a cena alcidamantina dos escritores prisioneiros, cabe por fim destacar uma observação de Javier Daroca, qual seja a de que Alcidamante escreve "*tà skhêmata kaì toùs rhythmoùs*" (*Sobre os Sofistas*. §17), para se referir aos movimentos corporais dos escritores tolhidos por sua própria arte, observando, Daroca, que esses termos eram bastante utilizados como "tecnicismos que descreviam tanto a poesia lírica, pela frequência com que era executada por um coro dançante, como pela poesia em geral"[649].

Destarte, veremos a seguir como que Alcidamante dispõe sua analogia da escrita com as imagens pintadas ou esculpidas opondo a essa a ideia de que as palavras faladas possuiriam uma característica similar a dos seres vivos, animados (*empsychós*).

Nas palavras de Alcidamante (*ibidem*, §27-28)[650]:

---

[648] Nessa passagem (*Menéxeno*. 235 c- 236 b), observada por Milne, Gercke e outros (1924) entendem como uma alusão literal ao estilo discursivo defendido por Alcidamante, quando Platão faz o personagem Menéxeno mencionar a dificuldade que seria para um rétor pronunciar um discurso fúnebre, de improviso, sendo escolhido em cima da hora para realizar tal atividade. Ao que Sócrates responde com humor, sugerindo que a maior parte desses rétores tinha uma reserva de discursos escritos, guardados para essas ocasiões, e que, além disso, "*improvisar discursos fúnebres não seria lá algo muito difícil*".

[649] Sobre isso, cf. a nota de número 94 da tradução de Javier Daroca (2005), onde ele cita essa observação sendo feita por Mariss, *Alkidamas*, págs 214-215, sugerindo uma comparação com a seguinte passagem das *Leis* (665 a) de Platão: "*O nome da ordem do movimento* (*kínesis*) *seria* ritmo (*rythmós*), *e a voz*, *quando se mesclam o agudo e o grave*, *se chamaria harmonia*, *enquanto que a denominação* (*proságoreuoito*) *de ambas seria dança coral*".

[650] Esses dois parágrafos do *Sobre os Sofistas* podem ser comparados com a passagem do *Fedro* que vai de 275 d a 275 e, onde Platão apresenta uma perspectiva idêntica à essa da escrita como um produto de arte gráfica que é incapaz de responder a questionamentos.

(27) ἡγοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, καὶ τὴν αὐτὴν κατ' αὐτῶν εἰκότως ἂν δόξαν ἔχοιμεν, ἥνπερ καὶ κατὰ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζῴων. ὥσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, καὶ τέρψιν μὲν ἐπὶτῆς θεωρίας ἔχει, χρῆσιν δ' οὐδεμίαν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ παραδίδωσι, (28) τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος, ἑνὶ σχήματι καὶ τάξει κεχρημένος, ἐκ βιβλίου <μὲν> θεωρούμενος ἔχει τινὰς ἐκπλήξεις, ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὢν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν. ἀλλ' ὥσπερ ἀνδριάντων καλῶν ἀληθινὰ σώματα πολὺ χείρους τὰς εὐπρεπείας ἔχοντα πολλαπλασίους ἐπὶ τῶν ἔργων τὰς ὠφελείας παραδίδωσιν, οὕτω καὶ λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἔπεται καὶ τοῖς ἀληθέσιν ἀφωμοίωται σώμασιν, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἀπάσηςἐνεργείας ἄμοιρος καθέστηκεν.

(27) Concebo que nem é justo chamar os escritos, de discursos, mas, sim, de simulacro (*eídōla*), forma (*skhêmata*) e imitação (*mimémata*) de discursos (*lógon*), e, com razão, eu teria essa mesma opinião com relação as estátuas humanas de bronze, assim como com as imagens de pedra de deuses e as pinturas de animais (*gegrámmenon zōon*). Considerado que essas são imitações de corpos reais que dão prazer a visão e que não oferecem nenhuma utilidade para a vida dos homens, (28) do mesmo modo, se utilizando de uma só forma e organização, o discurso escrito causa certas impressões, quando se lê um livro, mas, por estar imóvel (*akínetos*), nos momentos oportunos (*kairós*) não oferece nenhuma utilidade[651] aos que o possuem. Assim como os corpos reais, que, tendo aspecto muito pior do que os das belas estátuas oferecem múltiplas utilidades para as ações, também o discurso improvisado, partindo do próprio pensamento, é animado (*empsychós*), ele vive e segue os acontecimentos se assemelhando aos corpos reais; ao passo que, tendo a natureza semelhante a uma imagem (*eikôn*) de discurso, o discurso escrito fica privado de qualquer benefício.

O primeiro ponto a ser observado nessa passagem é o uso dos substantivos "simulacro, forma e imitação" (*eídōla kai skhêmata kai mimémata lógon*), com os quais Alcidamante realça uma similitude entre as *grámmata* e alguns produtos das artes plásticas, como, por exemplo, as pinturas e as esculturas em pedra e bronze. Cabendo também observar, com Marjorie Milne (1924: 10), que essa construção de Alcidamante se mostra sensivelmente mais detalhada do que a analogia da escrita com a pintura que Platão fabrica com o seu mito de *Theuth* (275 d-e). Isso implica em observar que, se por

[651] Cf. no *Fedro* uma ideia bastante similar a essa sendo apresentada por Platão (275 e-276 a), quando ele diz que, se interrogado, um discurso escrito "*diz sempre uma única coisa e sempre a mesma*"... além disso, "*maltratado e insultado injustamente o escrito precisa sempre da ajuda do seu autor, pois ele não consegue se defender sozinho*". Trad. de J. R. Ferreira.

um lado os pensamentos de Alcidamante e de Platão coincidem pontualmente no que toca a concepção da palavra falada enquanto um ente animado (*empsychós*)[652], sendo a grafia o seu mero simulacro (*eídōla*)[653], por outro lado não há como deixar de destacar certa contiguidade entre o proposto nesses dois parágrafos do *Sobre os Sofistas* e a perspectiva compartilhada por Górgias em numa série de reflexões que culminará no parágrafo 18 do seu *Elogio de Helena*. É na sequência da proposição de que a escrita e a palavra falada podem atuar como drogas no psiquismo de leitores e ouvintes (*ibidem*, §13-14) que Górgias evoca itens de sua teoria da percepção, presente no *Tratado do não ser*, a fim de realçar a capacidade comunicativa da visão, no que essa modalidade sensorial é capaz de suscitar emoções diversas a partir das imagens que são percebidas, podendo essas tanto dar causa a ações como, pelo contrário, inibi-las (*ibidem*, §16-17).

Mostrando certo alinhamento com alguns versos de Empédocles[654], onde esse propõe que as tintas são como *phármaka* que pintores habilidosos usam para retratar as múltiplas formas (*eidos*) existentes no real (SIMPLÍCIO. *Física*. 157; 29), Górgias pensa nas afecções decorrentes da contemplação de formas vivas, pintadas (*graphái*) ou esculpidas (*Elogio de Helena*. §18), para dizer o seguinte:

> ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἓν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν· ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία θέαν ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων.
>
> Os pintores, quando levam perfettamente a cabo, partindo de muitas cores e volumes, um corpo e um contorno únicos, encantam a visão. Esculpir

[652] Sobre a palavra como um organismo vivo, cf. no *Fedro* (264 b-e; 275d; 276 a), no *Sobre os Sofistas* (§28), assim como, também, na *Poética* de Aristóteles (1450 b 34-52; 1459 a 17-22).

[653] Sobre isso, comparar o *Fedro* (276 a) com o *Sobre os Sofistas* (§27).

[654] Cf. no *M. X. G.*, traços da teoria dos eflúvios de Empédocles na passagem que diz (980 b) "*assim como a vista não chega a conhecer os sons da voz, tampouco a audição ouve as cores*" assim como na versão do *Tratado do não* ser, preservada por Sexto Empírico (§81), onde Górgias afirma que "*Tal como aquilo que se vê se diz visível por ser visto, o que se ouve torna-se audível por ser ouvido, e não rejeitamos as coisas visíveis por não as ouvirmos, nem repudiamos as audíveis por não serem vistas".*

> homens, moldar deuses, é fornecer aos olhos uma doença plena de prazer; tanto certas coisas fazem, por natureza, com que a vista se aflija, e outras, com que ela deseje. Muitas coisas em muitas pessoas, para muitos objetos e corpos, produzem o amor e o desejo[655].

Comparando essa passagem com o que diz Alcidamante no *Sobre os Sofistas* (§27-28) podemos destacar algumas questões. Uma delas é que, como Górgias, Alcidamante também dá ênfase no sentimento de prazer (*térpsis*) que as formas fabricadas pela arte são capazes de despertar no psiquismo. Porém, diferentemente de Górgias, no *Sobre os Sofistas*, Alcidamante não parece interessado em aprofundar as consequências emocionais ambivalentes dessas ações de contemplação das formas grafadas, uma vez que seu escopo é sustentar uma superioridade técnica do uso da fala presencial, no dia a dia da vida política, relegando a escrita à condição de arte menor, isto é, a uma atividade subsidiária da oralidade.

Outra questão é que, de uma maneira similar à que Górgias expõe no *Elogio de Helena* (§21)[656], Alcidamante confere à escrita um caráter lúdico (*Sobre os Sofistas*. §34)[657]. Esse aspecto de brinquedo, ou jogo, decorreria principalmente do fato da grafia ser uma modalidade de linguagem baseada em signos imóveis que podem ser gravados em uma diversidade de superfícies, o que faz com que a atividade de confeccionar textos se aproxime bastante da ideia de uma brincadeira de recortar palavras. Tal como sugere Alcidamante, a escrita não responde e nem exige que se responda com rapidez, imediatamente, o que possibilita a um escritor utilizar textos de autores diversos para, em silêncio e com tempo disponível, buscar as palavras mais precisas com as quais irá expressar os seus pensamentos. Uma característica que, segundo Xenofonte

[655] Trad. de Paulo Pinheiro (in CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. 2005).

[656] Em Górgias, *paígnion*. Cf. também em Platão (*Fedro*. 276 d), onde ele se refere à ação de escrever como um divertimento (*paidía*).

[657] O caso das paródias ou de opúsculos de caráter agonístico que visavam atingir adversários na disputa pelo espaço como docente pode ser uma leitura sobre o que teria de jogo ou divertimento, a escrita.

(*Memoráveis*. I. 6. 14), o próprio Sócrates dizia ser bastante comum ocorrer no seu círculo de amizades, uma vez que "os tesouros dos homens sábios de outrora", deixados por eles em livros, também eram lidos e desenrolados por ele e pelos seus amigos a fim de que "selecionassem o que encontravam neles de bom". Entretanto, no que diz respeito a essa dinâmica da escrita há que se ressaltar que a relativa proximidade entre as perspectivas de Alcidamante e de Platão os colocou em oposição à Isócrates, uma vez que esse pensou ser uma virtude da grafia o fato de que as letras acabassem dizendo "sempre o mesmo sobre o mesmo", sendo os signos grafados, imóveis (*akýnetos*). Por sua vez, Alcidamante se limita a reconhecer o poder de impressionar que seria próprio da escrita, compreendendo como uma limitação a imobilidade das letras, uma vez que os livros "nos momentos oportunos não oferecem nenhuma utilidade aos que os possuem" (*Sobre os Sofistas*. §28). Sob a ótica de Platão, com uma fixidez similar à da pintura, o escrito se caracterizaria como uma linguagem imitativa incapaz de socorrer a si mesma (*Fedro*. 276 e; 277 a), uma característica inerente às *grámmata* que faria com que Alcidamante denunciasse essa natureza demasiadamente simplória, dizendo que as letras eram "fáceis de serem atacadas", por qualquer pessoa (*Sobre os Sofistas*. §3).

Se, para Platão com o seu mito de *Theuth*, a escrita seria um tipo de *phármakon* incapaz de garantir a veraz transmissão do saber, uma vez que letras não evocariam nada além do que uma determinada psiquê já sabe, para Alcidamante o que estaria em causa não seria exatamente a defesa de um conhecimento absolutamente verdadeiro. Sendo fiel a Górgias, Alcidamante é um pensador do *kairós*, que entendia a linguagem como um instrumento soberano de comunicação, de afecção e de realização de investigações concernentes aos diferentes saberes humanos.

Muito embora bastante próximas, as objeções de Alcidamante e de Platão à escrita não partem da mesma motivação, a começar pelo fato de que Alcidamante não

censura a grafia por sua suposta capacidade de perverter a memória e a verdade formal, tal como é sugerido na versão mítica egípcia do criador das *grámmata*, a divindade *Theuth*. Analisando proximidades e diferenças nas condenações da escrita presentes nos textos *Sobre os Sofistas* e *Fedro*, de Alcidamante e de Platão, Derrida assinala que, para Alcidamante, a *graphé* só é relegada a uma posição subalterna em relação à fala presencial pelo fato do *lógos* vivo, pronunciado ao sabor das circunstâncias, ser, de fato, um *phármakon* bem mais eficaz do que a escrita, considerando que Alcidamante seguia Górgias na perspectiva de que a linguagem é por demais poderosa para, a princípio, ser orientada pelo bem e pela verdade (2005: 61).

Não foi com o objetivo de defender a existência de verdades imutáveis e transcendentes à mente humana comum que Alcidamante acusou humoradamente os seus adversários de estarem abdicando da filosofia e da plena formação para se refugiarem em uma atividade que limitava a dinâmica do pensamento. Na perspectiva de Alcidamante, encontrava-se em curso uma espécie de corrupção do saber, em um sentido bastante pragmático, o que se constatava pelo fato de se ver proliferando na *pólis* profissionais que se ocupavam dessa menor parte da antiga arte de saber verbalizar pensamentos, com o objetivo de vender os seus próprios discursos a terceiros, ou mesmo dizendo se ocupar de filosofia, com os seus discípulos, mostrando uma dependência de textos e de livros para sustentar as formações que ofereciam. Diante desse quadro, é possível interpretar, quem sabe, que Alcidamante estivesse defendendo um dos principais pontos da filosofia da linguagem esboçada por Górgias, a saber: a de que mesmo havendo um hiato entre as afecções no psiquismo, os pensamentos que delas se formam, as coisas que afeccionam, e as palavras que buscam dizer, essas últimas seriam como soberanas, uma vez detentoras de uma potência psicagógica que possibilita construir e manter as relações entre os humanos, isto é, sendo o instrumento

através com o qual se edifica a cultura através de um tempo que jamais se atualiza em absoluto, seja nas memórias individuais ou nas coletivas.

Dirigindo-se a um interlocutor fictício que poderia contestar[658]a sua condição de filósofo que não separava a arte retórica dos processos de busca por conhecimento, no final do *Sobre os Sofistas* (§30-31) Alcidamante esclarece que seu ataque aos que escreviam discursos não implicava em que ele mesmo rejeitasse por completo a arte de escrever. Afinal, diz Alcidamante, o que estava em causa era a defesa da improvisação de falas presenciais, perante a qual, em sua opinião, a potência da escrita se mostraria inferior, tanto pela limitação de alcance das *grámmata*, decorrente da imobilidade natural dos signos grafados, como pelo fato de não ser preciso de grande esforço (*epimeléia*) para se escrever bem, ao contrário do saber se expressar oralmente com desenvoltura. É nesse ponto que se observa uma provável referência de Alcidamante à habilidade com que Górgias debatia em público, sobre temas diversos. Capacidade essa que poderia depender em parte de certo dotes naturais, inerentes à própria constituição dos indivíduos, mas que a escola de Górgias, continuada por Alcidamante, cria poder ser também desenvolvida por intermédio da aplicação prática (*meléte*) de uma técnica (*tekhné*) [659].

No epílogo do *Sobre os Sofistas*, Alcidamante registra mais um raciocínio em forma de *enthyméma* que acaba confirmando que, a fim de captar novos discípulos, os expoentes da antiga sofística realizavam oralmente exibições públicas (*epidéixis*) dos seus saberes, sendo que essas demonstrações podiam também se realizar via textos por eles redigidos, quando fosse o caso de mostrar aos que não os conheciam pessoalmente

[658] Cf. na *Retórica* de Aristóteles (1408 b) onde esse considera esse procedimento de auto refutação um *ákos*, um remédio usado por rétores.

[659] Cf. no *Fedro* (269 d) onde o personagem Sócrates diz a Fedro que "*se está na natureza de alguém tornar-se rétor*, *esse será célebre nessa atividade*, *quando tiver adquirido conhecimento* (*epistême*) *e práticas* (*meléte*)".

que "os que são capazes de falar oportuna e harmoniosamente sobre qualquer assunto proposto" (§31) serão também capazes de escrever com arte, uma vez que o primeiro saber, sendo maior, implica e envolve o outro saber, que lhe é menor.

Descrevendo o que seriam as grandes virtudes das *grámmata*, Alcidamante de Eleia conclui sua defesa da *autoskhediastikê* observando que (§32-34):

> (32) χωρὶς δὲ τούτων καὶ σημεῖα τῆς ἐπιδόσεως, ἣν εἰκὸς ἐν τῇ διανοίᾳ γίγνεσθαι, παρὰ τῶν γραπτῶν λόγων ἐναργέστατα κατιδεῖν ἔστιν. εἰ μὲν γὰρ βέλτιον αὐτοσχεδιάζομεν νῦν ἢ πρότερον, οὐ ῥᾴδιον ἐπικρίνειν ἐστί. χαλεπαὶ γὰρ αἱ μνῆμαι τῶν προειρημένων λόγων καθεστήκασιν· εἰς δὲ τὰ γεγραμμένα κατιδόντας ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ θεωρῆσαι τὰς τῆς ψυχῆς ἐπιδόσεις ῥᾴδιόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ μνημεῖα καταλιπεῖν ἡμῶν αὐτῶν σπουδάζοντες καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ χαριζόμενοι λόγους γράφειν ἐπιχειροῦμεν. (33) ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς εἰκῇ λέγειν παρακελευόμεθα, τὴν αὐτοσχεδιαστικὴν δύναμιν τῆς γραφικῆς προτιμῶντες, ἄξιόν ἐστι πιστεύειν. τοῖς μὲν γὰρ ἐνθυμήμασι καὶ τῇ τάξει μετὰ προνοίας ἡγούμεθα δεῖν χρῆσθαι τοὺς ῥήτορας, περὶ δὲ τὴν τῶν ὀνομάτων δήλωσιν αὐτοσχεδιάζειν. οὐ γὰρ τοσαύτην ὠφέλειαν αἱ τῶν γραπτῶν λόγων ἀκρίβειαι παραδιδόασιν, ὅσην εὐκαιρίαν αἱ τῶν ἐκ τοῦ παραχρῆμα λεγομένων δηλώσεις ἔχουσιν. (34) ὅστις οὖν ἐπιθυμεῖ ῥήτωρ γενέσθαι δεινὸς ἀλλὰ μὴ ποιητὴς λόγων ἱκανός, καὶ βούλεται μᾶλλον τοῖς καιροῖς χρῆσθαι καλῶς ἢ τοῖς ὀνόμασι λέγειν ἀκριβῶς, καὶ τὴν εὔνοιαν τῶν ἀκροωμένων ἐπίκουρον ἔχειν σπουδάζει μᾶλλον ἢ τὸν φθόνον ἀνταγωνιστήν, ἔτι δὲ καὶ τὴν γνώμην εὔλυτον καὶ τὴν μνήμην εὔπορον καὶ τὴν λήθην ἄδηλον καθεστάναι βούλεται, καὶ τῇ χρείᾳ τοῦ βίου σύμμετρον τὴν δύναμιν τῶν λόγων κεκτῆσθαι πρόθυμός ἐστιν, οὐκ εἰκότως ἂν τοῦ μὲν αὐτοσχεδιάζειν ἀεί τε καὶ διὰ παντὸς ἐνεργὸν τὴν μελέτην ποιοῖτο, τοῦ δὲ γράφειν ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ ἐπιμελόμενος εὖ φρονεῖν κριθείη παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν;
>
> (32) Fora isso, nos discursos escritos pode-se ver com maior clareza os sinais do progresso que se espera surgir no pensamento. Certamente não é fácil determinar se improvisamos melhor agora do que antes. Pois é difícil ordenar na memória os discursos falados anteriormente; mas é fácil, quando olhamos para o que está escrito, como contemplar no espelho os progressos da alma. E ainda nos pomos a escrever discursos pela ânsia que temos em deixar nossos próprios registros e satisfazer nossa sede de glória (33) Mas, não se deve crer que recomendamos o falar despropositadamente, pelo fato de preferirmos a improvisação à faculdade da escrita. Pois acreditamos que os rétores devem utilizar-se dos argumentos e da sua ordem com um plano preparado acerca da exposição das palavras para a improvisação. Certamente as exatidões dos discursos escritos não nos dá tanto proveito, no momento oportuno, quanto têm as exposições dos discursos falados de improviso. (34) Portanto, quem deseja se tornar um rétor habilidoso, e não um competente criador de discursos; e quer antes aproveitar bem os momentos, do que falar as frases com exatidão; e se esforça mais para ter como aliada a benevolência dos seus ouvintes, do que a inveja de seu antagonista; e ainda quem quer tornar a mente flexível, a memória bem provida e o esquecimento imperceptível, e está disposto a adquirir a faculdade dos discursos proporcional às necessidades da vida; não é razoável que pratique com afinco, sempre e em toda a ocasião, a improvisação, dedicando-se à escrita como um jogo e ocupação de segunda ordem, e seja julgado sensato pelos sensatos?

Mostrando possuir um conceito sobre a grafia que se aproximava bastante da analogia gorgiana da linguagem como um *phármakon*, Alcidamante propunha que as letras não seriam uma mera suplência para os que, como Isócrates, não se dispusessem, por algum motivo, a falar em público[660]. Mesmo entendendo a escrita como uma modalidade de linguagem não só inferior como subordinada à fala presencial, Alcidamante observou a possibilidade do reconhecimento como um diferencial positivo na arte da grafia, uma vez que, por intermédio dessa, não só as memórias de um autor poderiam ser conhecidas, reconhecidas e apreciadas por terceiros, como também o próprio poderia lançar mão de seus textos, tal como espelhos capazes de refletir as imagens de pensamentos outrora registrados[661]. Em sendo seguidor de Górgias, esse eleata destacou o caráter lúdico dos escritos, chegando a sugerir que exercitar a memória com esses não implicava necessariamente em tentar decorá-los, para pôr em prática uma reprodução mecânica de pensamentos prontos. Ação essa que se configuraria como uma negação da antiga grande arte, preconizada por Górgias, de apresentar as ideias de improviso, através dos discursos presenciais.

Por mais limitada que considerasse a grafia, no que toca a capacidade de aproveitar plenamente as circunstâncias (*kairós*) em que a palavra se fazia importante na *pólis*, Alcidamante não se furtou a reconhecer o potencial de registro memorial de ideias, feitos e glórias, que era inerente à escrita[662]. Cabendo concluir essa nossa leitura lembrando a observação de Nietzsche, de que "na época de Isócrates, o leitor grego era

---

[660] Cf. em Derrida (*Farmácia de Platão*. 2005. p 61-62) onde ele compreende que essa seria uma das qualidades que Alcidamante atribuía à escrita, baseando-se para tal nas limitações oratórias de Isócrates.

[661] Cf. no testemunho de Diógenes Laércio (V. 3) onde ele diz que Aristóteles costumava exercitar os seus alunos com a leitura de argumentações escritas a fim de lhes desenvolver a capacidade retórica: "*O filósofo* [Aristóteles] *ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, e ao mesmo tempo os preparava para os debates retóricos*".

[662] Sobre essa mesma imagem, da escrita como um registro de memórias que atravessa certos limites da duração humana, cf. também em Tucídides (I; XXII; 4) e em Platão (*Banquete* (209 c-d); *Fedro* (258 b-e).

um leitor lento, capaz de saborear frase por frase retardando os olhos e os ouvidos que recebem o escrito como quem sorve um bom vinho" (1999 [1872-1874]: 82), para poder sentir em si toda a arte de autores que não mais se encontravam presentes, acrescentamos. Quase como se estivessem suspendendo artificialmente o tempo, no repouso de suas leituras, os amantes dos textos escritos conseguiriam emprestar suas escutas com uma atenção privilegiada, "sem a necessidade de se transportar pelas paixões dramáticas do discurso oral" (*ibidem*, p. 83). Paixão essa que ainda parecia arder e viver com toda a força não somente em pensadores como Górgias e Alcidamante, mas também em um Sócrates dramaticamente representado como um exímio improvisador de discursos e refutações sobre temas diversos, não tendo ele deixado nada por escrito, para a posteridade, até onde se sabe.

# CONCLUSÃO

A título de conclusão, creio ser oportuno destacar algumas das teses compartilhadas aqui, sem esquecer as dificuldades encontradas no seu desenvolvimento. A primeira tese diz respeito à posição a partir da qual proponho que se leia a antiga tradição sofística grega, que se norteia pela construção de uma genealogia da arte retórica onde se observam perspectivas distintas sobre as raízes dessa técnica de linguagem e a sua vital importância (teórica e prática) para a tradição sapiencial dos sofistas que atuaram na Grécia. Habitualmente tomadas como regra, tanto no que toca a arte retórica como a tradição sofística, as recepções de Platão e de Aristóteles puderam ser cotejadas aqui com perspectivas diferentes, que podem contribuir para se construir uma outra leitura sobre os antigos sofistas e o privilégio dado por eles às técnicas de linguagem. Neste sentido, entendo que a sofística desenvolveu uma viva reflexão no campo da filosofia da linguagem.

Uma segunda tese importante a se destacar é a que propõe que Górgias recebeu influências de duas antigas tradições de pensamento, o que nos permitiu especular com mais detalhes sobre a sua suposta ligação com o também siciliano Empédocles, algo que é habitualmente apontado, de maneira mais ou menos superficial, por uma série de autores. Entendo que, de algum modo, Górgias pode ter sido influenciado pelo pitagorismo, de onde provavelmente recepcionou parte dos seus conhecimentos sobre a potência medicinal da linguagem, assim como pela tradição que derivou dos pensadores Córax e Tísias de Siracusa, os dois antigos especialistas em discursos políticos e forenses que teriam teorizado, por escrito, sobre a arte dos discursos, contribuindo para que o dispositivo argumentativo do *eikós* (esperado, provável ou verossímil) viesse a se constituir posteriormente como conceito filosófico.

A terceira tese a se apontar aqui diz respeito à recepção de ideias e práticas de Górgias, que desembocam em uma pouco investigada sucessão de seu ensino por parte de Alcidamante de Eleia. Diante disso, buscou-se não somente resgatar certos pensamentos e traços estilísticos de Alcidamante enquanto chefe dessa escola supostamente herdada de Górgias, como também oferecer uma leitura sobre uma relação de disputa que se estabeleceu entre Alcidamante e o também discípulo de Górgias, Isócrates, em torno das qualidades da fala e da escrita. Assim, ao se examinar com profundidade a oposição que Alcidamante estabeleceu entre a arte gorgiana de improvisar discursos (*autoskhediastikê*) e a técnica da escrita (*graphikê*), conseguiu-se identificar passagens do *Fedro* e do *Sofista* que ajudaram a aprofundar e compreender uma observação aparentemente solta, de Quintiliano, a saber: que Platão provavelmente conhecia as ideias de Alcidamante, tendo lhe dado, inclusive, o apelido de Palamedes.

Com apoio em alguns comentadores contemporâneos, como Milne (1924), Avezzù (1984), Dusanic (1992), Cordero (1992) e Daroca (2005), aprofundou-se a leitura de que o personagem *Palamedes Eleático,* de Platão, pudesse, de fato, estar encobrindo a persona de Alcidamante de Eleia, assim como a enigmática figura do *Estrangeiro de Eleia* também encobriria algum tipo de provocação bem humorada a esse representante da tradição gorgiana.

Assim, uma das grandes dificuldades encontradas para se construir toda essa leitura, foi justamente o que aqui se apontou na seção denominada "Que foram os sofistas" [663], quando nos referimos à escrita poética de Platão, capaz tanto de se ocultar dos olhares mais apressados como de cristalizar perspectivas tendenciosas, e talvez mesmo reduzidas, sobre esses antigos sábios itinerantes.

[663] Cf. capítulo II.

Talvez, a melhor maneira de concluir seja com um convite para que se venha produzir mais reflexões sobre esse tema, a fim não só de aprofundá-lo, mas também para construir outras leituras sobre as ideias e práticas desses antigos pensadores que, em algum momento, por motivos nem sempre iguais, vieram a ser chamados de sofistas.

# BIBLIOGRAFIA


ADRADOS, F. *La democracia ateniense y los gêneros literários*. Madrid. Ed. Alianza, 1997.

ALCIDAMANTE DE ELEA. *Testimonios y Fragmentos*. Trad. de J. L. López Cruces, Javier Campos Daroca e M. A. Márquez Guerrero. Madrid: Ed. Gredos, 2005.

ANTIFONTE. *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

APOLODORO. *Biblioteca Mitológica*. Tradução de Julia García Moreno. Madrid: Ed. Alianza, 2010.

ARISTÓFANES. *Lisístrata* e *Tesmoforiantes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____ *Las Avispas*. Tradução de Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Ed. Gredos, 2007.

_____ *As Nuvens*. Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Ed. Grifo, 1976.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira. São Paulo: UNESP, 2013.

_____ *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

_____ *Poética* de Aristóteles. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 2010.

_____ *Política*. Tradução de Julían Marias y Maria Araujo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

_____ *Problemas*. Tradução de Ester Sánches Millán. Madrid: Ed Gredos. 2004.

_____ *Retórica*. Tradução de Manoel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

_____ *Sobre las Refutaciones Sofísticas*. In Tratados de Lógica. Tradução Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Ed. Gredos, 1982.

AUBENQUE, P. *O Problema do ser em Aristóteles*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

AVEZZÙ, G. *Alcidamante. Orazioni e frammenti*. Testo, introd., trad. e note a cura di G. A. (Boll, Ist. Filol. Gr., Suppl. 6). Roma, 1982.

BARTHES, R. *A Aventura Semiológica.*Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

_____ *L'ancienne rhétorique* [*Aide-mémoire*] in Communications 16, 1970. Recherches Rhétoriques.

BORGHI, A & GALLO, F. *Scrittura e Improvvisazione nell'arte retórica*. Testi da Isocrate e Alcidamante per la terza liceo classico. A cura di Amilcare Borghi e Franco Gallo.Treviso: Ed. Casanova, 1992.

BRANDÃO, J. J. L. *Antiga Musa* (*da arqueologia da ficção*). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2015.

BRANCACCI, A. *Alcidamante e PHibeh 13*. *De Musica. Musica della retorica e retorica della musica.* In Musica e Filosofia da Damone a Filodemo. Firenze. Sette Studi. 2008.

CAIRUS, H. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

CAIRUS, H. e RIBEIRO Jr, W. *Textos Hipocráticos, o doente o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. 2005.

CÂNDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*, Rio de Janeiro: Ed. Letra Capital. 2004.

CANGUILLEN, G. *O Normal e o Patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2009.

CASERTANO, G. *A verdade platônica entre lógos e páthos*. in Anais de Filosofia Clássica. Vol. 2, nº 4. 2008, pgs. 1-18.

_____ *Da Pamenide di elea al Parmenide di Platone*. A cura di Francesca Gambetti e Stefania Giombini. Sankt Augustin: Academia Verlag 2015.

_____ *Sofista*. Tradução de Pe. José Bortolini. São Paulo: Ed. Paulus, 2010.

CASSIN, B. *Ensaios Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990.

_____ *Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____ *Homère em philosophe. De quelques scènes philosophiques primitives chez Homère*. Anais de Filosofia Clássica, vol. IV nº 8, 2010.

_____ *Jacques el sofista*. Tradução de I. Agoff. Buenos Aires: Ed. Manantial, 2012.

_____ *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 1980.

CASTELLO, A. L. *La tensión entre la oralidad y escritura em Grecia y el testimonio de Alcidamante de Elea*. Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras Universidade de Buenos Aires, 2010.

CÉSAR POMPEU, A. M. *Aristófanes e Platão. A justiça na pólis*. São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2011.

CHIRON, P. *A Retórica a Alexandre e os oradores áticos*. Tradução Marcelo Vieira Fernandes. Rev. Letras Clássicas, n. 4, 2000.

CÍCERO. *Brutus*. Tradução de José R. Seabra Filho. Belo Horizonte: Ed. Nova Acrópole, 2013.

COELHO, M. C. M. N. *As afecções do corpo e da alma*: *a analogia gorgiana entre phármakon* e *lógos*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____ *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias* in Ensaios sobre Retórica. Belo Horizonte: Ed. Tessitura, 2010.

COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. London: Ed. The Johns Hopkins University Press, 1991 [1933].

COLLI, G. *Gorgias y Parménides*. Tradução de Miguel Morey. Madrid: Ed. Siruela, 2010.

COULTER, A. J. *The relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, HSCPh 68 [1964, 269-303; J. Morr, *"Des Gorgias Palamedes und Xenophon Apologie",* Hermes 61 (1926).

DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DIELS, H. e her, VON KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, 1 vol., Berlim, 1906; vol. 2, 1922 [D.K].

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca Histórica*. IX-XII. Tradução de Juan Jose Torres Esbarranch. Madrid: Ed. Gredos, 2006.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Tradução de Carlos Garcia Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

DIONISIO DE HALICARNASSO. *Tratados de Critica Literária*. Tradução de Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Ed. Gredos, 2005.

DOODS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DROZ, G. *Les Mythes Platoniciens*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

DUMONT, J-P. *Les Sophistes. Fragments et Témoignages*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

DUSANIC, S. *Alcidamas of Elaea in Plato's Phaedrus. Class. Quart,* n. s. 42. 1992.

EIRE, A. LÓPEZ. *Retórica Clásica y teoria literária moderna*. Madrid: Ed. Arco Libros, 2002.

ELIADE, M. *História das Crenças Religiosas*. Vol. I. Rio de janeiro: Ed. J. Zahar, 2010.

ELIO ARISTIDES. *Discursos* I. Tradução de Fernando Gascó e Antonio Ramirez de Verger. Madrid: Ed. Gredos, 1987.

ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra em la antigüedad clásica*. Barcelona: Ed. Antrophos. 2005.

ESCOHOTADO, A. *Historia Elemental de las drogas*. Barcelona: Ed. Anagrama. 1996.

_____ *Historia General de las Drogas*. Madrid: Ed. Espasa Calpe S.A. 2007.

ÉSQUILO. *Tragédias*. Tradução de José Antonio Alves Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2009.

EURÍPIDES. *Medéia*. Tradução de José Antonio Alves Torrano. São Paulo : Editora Hucitec, 1991.

_____ *Fragments*.Translated by Christopher Collard and Martin Cropp. London: LOEB CLASSICAL LIBRARY, 2008.

_____ *Helena*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Movimento, 2009.

FILÓSTRATO. *Vida de los Sofistas*. Tradução de Maria Concepción Giner Soria. Madrid: Ed. Gredos, 1999.

_____ *Heroico*. Tradução de Francesca Mestre. Madrid: Ed. Gredos, 1996.

FRIEDLÄNDER, P. *Platon. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Ed. Tecnos,1989.

GAGARIN, M. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 2004.

GASTALDI, V. *Direito Penal na Grécia Antiga*. Florianópolis: Ed. Boiteux, 2006.

GATTI, I. F. *A Crestomatia de Proclo*. Tradução integral, notas e estudo da composição do códice 239 da Biblioteca de Fócio. São Paulo (Dissertação: USP), 2012.

GERNET, L. *Droit et Institutions em Grèce Antique*. Paris: Ed. Flammarion, 1982.

_____ *Recherches sur Le développement de la pensée juridique et morale em Grèce*. Paris: Ed. Albin Michel, 2001.

GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie dês V. Jahrhunderts, Leipzig/Berlim, 1912, repr.

GOMPERZ, T. *Górgias de Léontini*. in *Les Sophiste*s. Paris: Ed. Manucius, 2008.

_____ *Os Pensadores da Grécia*. Tomo II. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ed. Ícone, [1928] 2013.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.

GUILLEN de LA NAVA, M. *Reflexiones en tomo al discurso contra los sofistas de Alcidamante de Elide*, Pensamiento. LVI 216. 2000.

GUTHRIE, W. K. C. *Alcidamas* in *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Ed. Paulus, 2007.

HAVELOCK, E. A. *A Musa Aprende a Escrever*. Tradução de Maria Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. Gradiva, 1996.

_____ *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránzsky. Campinas: Ed. Papirus, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre La Historia da Filosofia*. Vol. I. Tradução de Wenceslao Roces. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1995 [1833].

_____ *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden Brasília: Ed. UNB, 2008 [1837].

HIPPOCRATES. *Sobre la Medicina Antigua*. GARCIA GUAL, C. (Ed.). *Tratados Hipocráticos I*. Madrid: Ed. Gredos, 1983.

HOMERO. *Ilíada.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

HOMERO. *Odisséia.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ISÓCRATES. *Discursos I*. Tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Arthur M. Parreira. Rio de Janeiro: Ed. Martins Fontes, 2003.

JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. Tradução de Miguel Periago Lorente. Madrid: Ed. Gredos, 2003.

JOUAN, F. *Euripide et les légends des Chants Cypriens*. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade. Paris : Belles Lettres, 2009.

KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Grecce*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

_____ *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Ed. Princeton University Press, 1994.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

LIVOV, G. & SPANGENBER, P. *La emergência de uma proto-retórica em la tradición poética*. In *La palavra e la ciudad.* Buenos Aires. Ed. La Bestía Equilátera, 2012.

LOPES, R. A. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *O Banquete*. Tradução de Custódio Maguejo. Coimbra. Imprensa Universidade de Coimbra, 2013.

_____ *O Pseudologista*. Tradução de Custódio Maguejo. Coimbra. Impresna Universidade de Coimbra, 2013.

MAGALHÃES PAES, C. L. *Górgias ou a Revolução da Retórica* . Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGF, 1989.

MARCOVICH, M. *Illinois Classical Studies*. Studies in Memory of Friedrich Solmsen. Vol. XVI. 1 & 2 . Illinois: University of Illinois, 1991.

MARISCAL, L. P. R. *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Euripides: la trilogía troyana de 415 A.C*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2003.

MAZZARA. G. *La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce* (IX. 54*) et lês quatres fonctions fondamentales du λόγος*. In: L'antiquité classique, Tome 74, 2005.

McADON, B. *Plato's Denunciation of Rhetoric in the Phaedrus*. Rhetoric Review, Vol. 23, N$^{o}$. 1 [2004].

McCOY, M. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Ed. Madras, 2010.

MILNE, M. J. *A study in Alcidamas and his relation to contemporary sophistic*. Tese, Pennsylvania, 1924.

MORENO, M. L. *Philostrato*. *Heroico*. 20.2. *Una posible alusión a El juicio de las armas Del Esquilo* in Estudios griegos e indoeuropeus. Huelva: Universidad de Huelva. 2006.

MOSSÉ, C. *O Processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1987.

_____ *Historia de uma Democracia*: *Atenas*. Tradução de Juan M. Azpitarte Almargo. Madrid: Ed. Akal, 1987.

MUIR, J. V. *Alcidamas*. The Works & Fragments. London: Bristol Classical Press, 2001.

NAVARRE, O. *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Paris. Librairie Hachette, 1900.

NIETZSCHE, F. *Da Retórica*. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Ed. Passagens, [1872-1874] 1999.

_____ *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

_____ *Escritos sobre retórica*. Edición e traducción Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

_____ *Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Fernandes e Francisco Dias Moraes. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 2008.

NÖEL, M. P. *Kairós sophistique et mises en forme du logos chez Gorgias*. Revue de Philologie, 72, 1998.

_____ *Le Procès de Socrate*: *du fait à l'événement divers*. In La fabrique l'événement. Paris, 2009.

O' SULLIVAN, N. 1922. *Alcidamas, Aristophanes and the beginings of greek stylistic theory*. Hermes Einzelschriften, 60. Stuttgart, 1992.

PAUSÂNIAS. *Descripción de Grecia*. III- VI. Tradução María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Ed. Gredos, 1994.

PERNOT, L. *La révolution sophistique*. In *La Rhétorique dans l' Antiquité*. Paris: Librarie Génerale Française, 2010.

PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Tradução de Alfonso Ortega. Madrid: Ed. Gredos. 1984.

PLATÃO. *Apología de Sócrates*. Tradução de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

_____ *Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____ *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

_____ *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____ *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____ *Leyes.* Tradução de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

_____ *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro. Ed. Puc-RJ/Ed. Loyola, 2001.

_____ *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____ *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____ *O Sofista*. Tradução de Nestor Cordero. Madrid: Ed. Gredos, 1992.

_____ *Timeu*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Universidade de Coimbra), 2011.

_____ *Platonis opera omnia quae exstant*: Marsilio Ficino interprete. Lugduni: Apud Franciscum le Preux. MDXC [1590].

PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EDUSP, 1978.

_____ *Manual de Retórica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1992.

PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres* (Moralia). X. Trad. Mariano V. Sánchez, H. Rodriguez Somolinos y Carlos A. Martín. Madrid: Ed. Gredos, 2003.

QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Tomo I. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

RADERMACHER, L. *Artium Scriptores*. *Reste der voraristotelischen Rhetorik*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 227,3). Viena, 1951.

ROCHA PEREIRA, M. H. *A Retórica Greco-Latina e suas Perenidades*. Coimbra. Fundação Eng. Antônio de Almeida. Coimbra, 1997.

_____ *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol I. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Tradução de João Amado Lisboa: Edições 70, 1986.

ROMILLY, J. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Editions de Fallois,1988.

ROSE, S. *Plato's Sophist*. *The Drama of Original and Image*. New Haven. Yale University Press, 1983.

SANTORO, F. *O Catálogo das Nereidas. Para uma arqueologia da ideia de categoria desde as formas homéricas de classificação.* HYPNOS ano 14 / nº 20 – 1º sem. 2008 – São Paulo.

SCHIAPPA, E. *Did Plato Coin Rhêtorikê*? *American Journal of Philology*, 111, 1990.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os Retóricos*. Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

SZLEZÁK, T. A. *Platão e a Escritura da Filosofia*. São Paulo. Ed. Loyola, 2009.

SÓFOCLES. *Fragmentos*. Tradução de José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 1983.

SOUSA e SILVA, M. F. *Ensaios sobre Aristófanes*. Lisboa: Ed. Cotovia, 2007.

STROH, W. *La Puissance Du Discours*. Paris: Ed. Belles Letres, 201.

TEOFRASTO. *Caracteres*. Tradução Elisa Ruiz Garcia. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

_____ *Historia de las plantas*. Tradução de José María Díaz Regañon López. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

TRÉDÉ-BOULMER, M. *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. Paris. Belles Lettres, 2015.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbekian, 2013.

UNTERSTEINER, M. *A Obra dos Sofistas*: uma interpretação filosófica. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

_____ *Sofisti*. *Testimonianze e frammenti*. A cura di Mario Untersteiner. Milano: Ed. Bompiani, 2009.

VAZ PINTO, M. J. *A doutrina do lógos na sofística*. Lisboa: Ed. Colibri, 2000.

WALBERER, G. *Isokrates und Alkidamas*. Tesis, Hamburgo, 1938.

# ANEXO

Tradução de Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles e Evaldo da Silva Gonçalves

## TRADUÇÃO

*Sobre os que escrevem discursos escritos*

(*Sobre os Sofistas*)

Alcidamante

(1) Visto que alguns dos chamados sofistas se descuidaram da formação e da investigação, ainda que se vangloriem e valorizem por se dedicarem a escrever discursos, eles não passam de leigos inexperientes em matéria de eloqüência. Ostentando seus saberes através de textos, eles mostram possuir a menor parte da arte retórica, muito embora a reivindiquem por inteiro. Por isso, eu me disponho a acusar os discursos escritos (2) não porque ache que essa capacidade escape ao meu domínio, mas porque me preocupo mais com outros ofícios, crendo ser mais útil praticar o falar, do que o escrever. Além disso, penso que os que se afastam da retórica e da filosofia consumindo suas vidas com a escrita, devem, com a maior justiça, ser chamados de poetas, ao invés de sofistas. (3) Diante disso, primeiramente alguém poderia desdenhar da escrita pelo fato de considerá-la fácil de ser atacada, simplória e ao alcance de qualquer natureza. Pois, convenhamos, falar de improviso sobre qualquer assunto que ocorra, utilizando rapidamente argumentos e palavras, com eloqüência e no tempo oportuno das circunstâncias, e seguir com objetividade os desejos dos homens pronunciando o discurso convincente, não é próprio de toda a natureza e nem de qualquer formação. (4) Ao invés disso, se torna fácil até para ignorantes passar muito tempo escrevendo, e mais tempo ainda corrigindo e lançando mão dos escritos de sofistas anteriores, para reunir, de muitas partes, argumentos em um mesmo texto, imitando, assim, a eficácia dos bons discursos; consertando, depurando e reescrevendo o texto de acordo com o senso comum, após examiná-lo muitas vezes. (5) Todas as coisas boas e belas são raras e difíceis, costumando vir a ser por meio de esforço, enquanto que as coisas baixas e vis são criadas facilmente, de modo que um discurso escrito nos é mais acessível do que um discurso falado, sendo, por isso, que, com razão, consideramos a sua aquisição como algo de menor valor. (6) Além disso, em seu

perfeito juízo, ninguém poderia duvidar de que os que falam habilmente escreverão discursos convenientemente, com uma ligeira mudança em sua disposição de espírito, enquanto que ninguém acreditaria que aqueles que se exercitam na escrita serão capazes de falar vigorosamente a partir dela. É esperado que os que concluem tarefas difíceis, ao voltarem os seus pensamentos para as coisas mais fáceis, administrem as coisas com facilidade, enquanto que o esforço com as coisas mais difíceis torna-se hostil e árduo, para os que se exercitam nas mais fáceis. Ora, qualquer um poderia compreender isso a partir destes exemplos, (7) uma vez que quem é capaz de erguer uma grande carga, conseguirá manejar facilmente cargas mais leves, enquanto que quem se esforça somente com as leves não será capaz de carregar as mais pesadas. Desse mesmo modo, o corredor veloz poderia acompanhar facilmente os mais lentos, enquanto que o lento não seria capaz de correr no mesmo passo dos mais rápidos. E, ainda, o que é capaz de lançar mirando em alvos distantes, será capaz de atirar facilmente nos que estão próximos. Porém, não é claro se aquele que sabe lançar no que está perto será também capaz de acertar em algo distante. (8) O mesmo ocorre em relação aos discursos, sendo evidente que quem de improviso se utiliza desses belamente se torne um destacado escritor de discursos, com tempo e dedicação à escrita; enquanto que é também evidente que, ao passarem para os discursos improvisados, os que se ocupam da escrita terão os seus raciocínios repletos de perplexidade, de erro e de confusão. (9) Além disso, penso que para a vida dos homens o falar é sempre mais útil, em tudo, enquanto que o escrever poucas vezes dispõe êxito na vida, pois, quem não sabe que falar de improviso é necessário para aqueles que discursam em público na assembléia, nos tribunais e nas reuniões privadas. E, muitas vezes diante de assuntos que surgem inesperadamente, parecem desprezíveis, aos outros, os que ficam calados, enquanto que os que falam, vemos tão honrados como se possuíssem a inteligência de um deus. (10) Quando é preciso trazer os que erram à razão, ou consolar os infelizes, ou acalmar os desesperados, ou refutar acusações que se apresentam inesperadamente, nesse momento, a força da palavra é capaz de atender a necessidade dos homens. Por sua vez, a escrita demanda dedicação, o que aumenta o tempo das intervenções nas ocasiões propícias. E, enquanto essas exigem ajuda rápida nos debates, a escrita elabora os discursos lentamente, com tempo, de modo que: quem conscientemente se aplicaria em possuir essa capacidade a ponto de deixar para trás os momentos oportunos? (11) Ora, como não seria ridículo se, quando o arauto perguntasse: “Quem dentre os cidadãos, quer

falar?" ou, quando a água já estivesse marcando o tempo nos tribunais, o rétor fosse até sua tabuinha para escrever e memorizar um discurso? Na verdade, se fossemos tiranos das cidades, dependeria de nós reunir os tribunais e deliberar sobre assuntos comuns, de modo que convocaríamos os outros cidadãos a ouvir os discursos somente quando nós já os tivéssemos escrito. Visto que os que têm poder para isso são outros, não seria uma tolice nossa empregar um discurso contrário, aos que não têm exatidão? (12) De fato, se os discursos trabalhados até o fim, em seus termos, parecem mais poemas, do que discursos, afastando-se tanto da espontaneidade quanto de uma semelhança com a verdade, e, com a preparação, parecendo modelados e compostos, eles enchem as mentes dos ouvintes de desconfiança e aversão... (13) A maior prova disso é que os que escrevem discursos para os tribunais fogem da precisão e imitam as interpretações dos que improvisam, fazendo a escrita parecer mais bela quando produzem discursos o menos semelhante possível aos que são escritos. Visto que para os logógrafos esse é o cúmulo da conveniência, quando eles imitam os que improvisam, como não é preciso honrar em especial este tipo de formação pela qual tornamo-nos bem preparados para este gênero de discursos? (14) Penso que os discursos escritos merecem ser rejeitados porque eles colocam a vida daqueles que os manejam em desigualdade, pois, saber os discursos escritos acerca de todos os assuntos é naturalmente impossível; e quando alguém improvisa uma coisa e imprime outra, tornando o discurso heterogêneo, se faz necessário preparar uma reprovação para o discurso: uma coisa parece estar próxima da representação teatral e da rapsódia, enquanto que a outra se mostra vulgar e inferior diante da exatidão daquela. (15) Enfim, é estranho que alguém que reivindique para si a filosofia e que se comprometa a ensinar os outros, tenha em mãos uma tábua escrita, ou um livro, para poder demonstrar sua sabedoria, enquanto que estando desprovido desses, em nada se mostram melhores do que os não educados. E, além disso, se lhe derem tempo para produzir discursos sobre algum assunto proposto no momento, ficará mais emudecido do que os leigos, e, se por um lado anunciam técnicas de discursos, por outro, não apresentam, em si mesmos, sequer, uma mínima capacidade para discursar, uma vez que a prática da escrita oferece maior dificuldade para falar. (16) Assim, quando alguém se acostuma a elaborar discursos detalhadamente, compondo as frases com precisão e ritmo, aperfeiçoando o estilo com raciocínio lento, é inevitável que apresente um pensamento cheio de embaraço e confusão, quando, contrariando o seu hábito, resolve passar para os discursos improvisados, desagradando a todos; em nada

se distinguindo dos que tem voz débil, nunca dispondo de uma livre presença de espírito que lhe permita manejar os discursos com fluência e de modo agradável. (17) Assim, tal como os que depois de muito tempo se libertam de correntes não conseguem andar com os outros sem que voltem àquelas posições e movimentos cadenciados com os quais eram obrigados a andar quando estavam presos, desse mesmo modo a escrita, retardando os percursos do intelecto e exercitando a fala com hábitos que lhe são contrários, deixa a mente impedida e acorrentada, tornando-se um empecilho para a plena fluidez dos discursos improvisados. (18) De mais a mais, considero árduo o aprendizado dos discursos escritos, sendo difícil, também, a sua memorização, além de vergonhoso, o esquecimento nos debates, considerando que todos concordariam que é muito mais difícil aprender e memorizar detalhes, do que o mais importante, assim como muitas coisas, do que poucas. Portanto, sobre os discursos improvisados, é preciso ter o pensamento voltado somente para os argumentos, apresentando-os com palavras que surgem na ocasião. E, pelo contrário, os discursos escritos tornam necessária a memorização, para que se possa aprender detalhadamente, tanto os argumentos como as palavras e as sílabas. (19) E, enquanto nos discursos os argumentos são poucos, porém importantes, as palavras e frases são em grande número, além de irrelevantes e diferentes entre si. Além do mais, nos discursos, os argumentos são apresentados somente uma vez, enquanto que necessitamos usar as mesmas palavras muitas vezes. É por isso que memorizar argumentos é fácil, ao passo que palavras e frases são difíceis de serem guardadas na memória, retendo-se como aprendizado. (20) E, ainda, nos discursos improvisados os esquecimentos não parecem vergonhosos, pois, sendo a expressão livre, as palavras não são cuidadosamente polidas, considerando que, ainda que os argumentos escapem, não será difícil para o rétor sobrepô-los, para, em seguida, tomar os argumentos, dominando o discurso sem nenhum embaraço; e, no caso de somente depois se lembrar dos argumentos que escaparam, não terá dificuldade em apresentá-los. (21) Por sua vez, quando no decorrer do debate os que pronunciam discursos escritos omitem ou modificam algum detalhe, por menor que ele seja, é inevitável que lhes sobrevenham dificuldades, confusão, e uma busca pela palavra correta, o que os faz perder muito tempo, muitas vezes levando-os a interromper o discurso com o silêncio, pondo-os em situação vergonhosa e ridícula, além de um irremediável embaraço. (22) Penso, também, que quem fala de improviso atende melhor aos desejos dos ouvintes do que aqueles que pronunciam discursos escritos, pois, os que

muito antes dos debates se esforçam na composição dos discursos escritos, por vezes, erram nos tempos, ou bem se tornando odiosos aos ouvintes por falarem além do desejável, ou bem terminando o discurso ante do tempo, quando os homens ainda desejam ouvi-lo. (23) Ora, há de se considerar que é difícil, e talvez mesmo impossível, que a previsão humana alcance o futuro ao ponto de saber exatamente qual seria a disposição dos ouvintes diante da extensão daquilo que lhe é dito. Diversamente, nos improvisos o que fala tem o poder de administrar os discursos visando a disposição dos ouvintes, seja abreviando a extensão, seja ampliando a exposição do que se diria com poucas palavras. (24) Fora isso, vê-se que nenhum dos dois é capaz de valer-se igualmente dos argumentos colocados nos mesmos debates. Para os que pronunciam discursos não escritos é fácil introduzir em sua estrutura tanto os argumentos tomados de seus adversários, como os pensados através de seu próprio esforço de concentração; porque, apresentando qualquer coisa com palavras de improviso, ainda que falem mais do que haviam previsto, de modo algum deixarão o discurso desigual e confuso. (25) Por sua vez, se é dado um argumento além do já anteriormente preparado aos que intervêm nos debates com discursos escritos, será difícil que consigam ajustá-lo à sua maneira, uma vez que a precisão na composição das palavras não permite improvisos, mas, pelo contrário, obriga a não usar nenhum argumento dado por acaso, e, no caso de usá-lo, acabará destruindo e demolindo a organização das palavras, dizendo algumas coisas com precisão e outras ao acaso, deixando o seu estilo confuso e desconexo. (26) Sendo assim, quem em sã consciência aceitaria esse tipo de prática, que se opõe ao uso de bons argumentos improvisados e que muitas vezes oferece aos debatedores auxílio inferior ao que é dado pelo acaso, enquanto que outras técnicas costumam melhorar a vida dos homens, ao passo que essa não é mais do que um obstáculo para as vantagens da espontaneidade? (27) Concebo que nem é justo chamar os escritos, de discursos, mas, sim, de simulacro, forma e imitação de discursos, e, com razão, eu teria essa mesma opinião com relação às estátuas humanas de bronze, assim como com as imagens de pedra de deuses e as pinturas de animais. Considerado que essas são imitações de corpos reais que dão prazer à visão e que não oferecem nenhuma utilidade para a vida dos homens (28), do mesmo modo, se utilizando de uma só forma e organização, o discurso escrito causa certas impressões quando se lê um livro, mas, por estar imóvel, nos momentos oportunos não oferece proveito nenhum aos que o possuem. Assim como os corpos reais, que, tendo aspecto muito pior do que os das

belas estátuas oferecem múltiplas utilidades para as ações, também o discurso improvisado, partindo do próprio pensamento, é animado, ele vive e segue os acontecimentos se assemelhando aos corpos reais; ao passo que, tendo a natureza semelhante a uma imagem de discurso, o discurso escrito fica privado de qualquer benefício. (29) É possível que alguém diga que não tem sentido acusar a capacidade de escrever, ao mesmo tempo em que utiliza a escrita para fazer demonstrações e caluniar essa prática, pela qual tenta também obter fama entre os gregos. (29) E, mais do que isso, que, se ocupando da filosofia, louve os discursos improvisados, e, ainda, que considere mais vantajoso a casualidade do que a previsão, e mais sensatos os que falam ao acaso, do que os que escrevem com preparação. (30) Em primeiro lugar, eu disse essas palavras não porque eu rejeite completamente a capacidade da escrita, mas porque a considero ser inferior à improvisação, e creio que uma maior dedicação é necessária para exercer a capacidade de falar os discursos; em segundo lugar, eu lanço mão da escrita, não porque eu me importe mais com ela, mas para mostrar para os que exaltam essa faculdade, que nós, trabalhando com pouco esforço, somos capazes de obscurecer e anular seus discursos. (31) Além disso, eu me disponho da escrita também por causa das apresentações realizadas para as multidões. Pois encorajo os que se encontram conosco frequentemente a nos pôr à prova dessa forma, quando somos capazes de falar oportuna e harmoniosamente sobre qualquer assunto proposto; mas para os que se aproximam das audiências por um tempo, sem nunca antes ter se encontrado conosco, esforçamo-nos para apresentar algum dos nossos escritos; pois como estão acostumados a ouvir dos outros os discursos que são escritos, talvez, ao ouvir nossas improvisações, tenham uma opinião inferior a nosso mérito. (32) Fora isso, nos discursos escritos pode-se ver com maior clareza os sinais do progresso que se espera surgir no pensamento. Certamente não é fácil determinar se improvisamos melhor agora do que antes. Pois é difícil ordenar na memória os discursos falados anteriormente; mas é fácil, quando olhamos para o que está escrito, como contemplar no espelho os progressos da alma. E ainda nos pomos a escrever discursos pela ânsia que temos em deixar nossos próprios registros e satisfazer nossa sede de glória. (33) Mas não se deve crer que recomendamos o falar despropositadamente, pelo fato de preferirmos a improvisação à faculdade da escrita. Pois acreditamos que os retores devem utilizar-se dos argumentos e da sua ordem com um plano preparado acerca da exposição das palavras para a improvisação. Certamente as exatidões dos discursos escritos não nos dá tanto proveito, no momento oportuno,

quanto têm as exposições dos discursos falados de improviso. (34) Portanto, quem deseja se tornar um rétor habilidoso, e não um competente criador de discursos; e quer antes aproveitar bem os momentos, do que falar as frases com exatidão; e se esforça mais para ter como aliada a benevolência dos seus ouvintes, do que a inveja de seu antagonista; e ainda quem quer tornar a mente flexível, a memória bem provida e o esquecimento imperceptível, e está disposto a adquirir a faculdade dos discursos proporcional às necessidades da vida; não é razoável que pratique com afinco, sempre e em toda a ocasião, a improvisação, dedicando-se à escrita como um jogo e ocupação de segunda ordem, e seja julgado sensato pelos sensatos?

περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν

Ἀλκιδάμας

(1) ἐπειδή τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν ἱστορίας μὲν καὶ παιδείας ἠμελήκασι καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ μεμελετηκότες λόγους καὶ διὰ βιβλίων δεικνύντες τὴν αὑτῶν σοφίαν σεμνύνονται καὶ μέγα φρονοῦσι, καὶ πολλοστὸν μέρος τῆς ῥητορικῆς κεκτημένοι δυνάμεως τῆς ὅλης τέχνης ἀμφισβητοῦσι, διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιχειρήσω κατηγορίαν ποιήσασθαι τῶν γραπτῶν λόγων, (2) οὐχ ὡς ἀλλοτρίαν ἐμαυτοῦ τὴν δύναμιν αὐτῶν ἡγούμενος, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑτέροις μεῖζον φρονῶν καὶ τὸ γράφειν ἐν παρέργῳ τοῦ <λέγειν> μελετᾶν οἰόμενος χρῆναι, καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὸ τοῦτο τὸν βίον καταναλίσκοντας ἀπολελεῖφθαι πολὺ καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας ὑπειληφώς, καὶ πολὺ δικαιότερον ἂν ποιητὰς ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι νομίζων. (3) πρῶτον μὲν οὖν ἐντεῦθεν ἄν τις καταφρονήσειε τοῦ γράφειν, ἐξ ὧν ἐστιν εὐεπίθετον καὶ ῥᾴδιον καὶ τῇ τυχούσῃ φύσει πρόχειρον. εἰπεῖν μὲν γὰρ ἐκ τοῦ παραυτίκα περὶ τοῦ παρατυχόντος ἐπιεικῶς, καὶ ταχείᾳ χρήσασθαι τῶν ἐνθυμημάτων καὶ τῶν ὀνομάτων εὐπορίᾳ, καὶ τῷ καιρῷ τῶν πραγμάτων καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν ἀνθρώπων εὐστόχως ἀκολουθῆσαι καὶ τὸν προσήκοντα λόγον εἰπεῖν, οὔτε φύσεως ἁπάσης οὔτε παιδείας τῆς τυχούσης ἐστίν. (4) ἐν πολλῷ δὲ χρόνῳ γράψαι {ἂν} καὶ κατὰ σχολὴν ἐπανορθῶσαι, καὶ παραθέμενον τὰ τῶν προγεγονότων σοφιστῶν συγγράμματα πολλαχόθεν εἰς ταὐτὸν ἐνθυμήματα συναγεῖραι καὶ μιμήσασθαι τὰς τῶν εὖ λεγομένων ἐπιτυχίας, καὶ τὰ μὲν ἐκ τῆς τῶν ἰδιωτῶν συμβουλίας ἐπανορθώσασθαι, τὰ δ' αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ πολλάκις ἐπισκεψάμενον ἀνακαθῆραι καὶ μεταγράψαι, καὶ τοῖς ἀπαιδεύτοις ῥᾴδιον πέφυκεν. (5) ἔστι δ' ἅπαντα τὰ μὲν ἀγαθὰ καὶ καλὰ σπάνια καὶ χαλεπὰ καὶ διὰ πόνων εἰωθότα γίγνεσθαι, τὰ δὲ ταπεινὰ καὶ φαῦλα ῥᾳδίαν ἔχει <τὴν> κτῆσιν· ὥστ' ἐπειδὴ τὸ γράφειν τοῦ λέγειν ἑτοιμότερον ἡμῖν ἐστιν, εἰκότως ἂν αὐτοῦ καὶ τὴν κτῆσιν ἐλάττονος ἀξίας νομίζοιμεν. (6) ἔπειτα τοῖς μὲν λέγειν δεινοῖς οὐδεὶς ἂν φρονῶν ἀπιστήσειεν, ὡς οὐ μικρὸν τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν μεταρρυθμίσαντες ἐπιεικῶς λογογραφήσουσι, τοῖς δὲ γράφειν ἠσκημένοις οὐδεὶς ἂν πιστεύσειεν, ὡς ἀπὸ τῆς αὐτῆς δυνάμεως καὶ λέγειν οἷοί τ' ἔσονται. τοὺς μὲν γὰρ τὰ χαλεπὰ τῶν ἔργων ἐπιτελοῦντας εἰκός, ὅταν ἐπὶ τὰ ῥᾴω τὴν γνώμην μεταστήσωσιν, εὐπόρως

μεταχειρίσασθαι τὴν τῶν πραγμάτων ἀπεργασίαν· τοῖς δὲ τὰ ῥᾴδια γεγυμνασμένοις ἀντίτυπος καὶ προσάντης ἡ τῶν χαλεπωτέρων ἐπιμέλεια καθίσταται. γνοίη δ' ἄν τις ἐκ τῶνδε τῶν παραδειγμάτων. (7) ὁ μὲν γὰρ ἆραι μέγα φορτίον δυνάμενος ἐπὶ τὰ κουφότερα μετελθὼν ῥᾳδίως μεταχειρίσαιτ' ἄν· ὁ δὲ πρὸς τὰ κοῦφα τῇ δυνάμει διικνούμενος οὐδὲν ἂν τῶν βαρυτέρων οἷός τ' εἴη φέρειν. καὶ πάλιν ὁ μὲν ποδώκης δρομεὺς ῥᾳδίως παρέπεσθαι τοῖς βραδυτέροις δύναιτ' ἄν· ὁ δὲ βραδὺς οὐκ ἂν οἷός τ' εἴη τοῖς θάσσοσιν ὁμοδραμεῖν. ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ὁ μὲν τὰ πόρρω δυνάμενος ἐπισκόπως ἀκοντίζειν ἢ τοξεύειν καὶ τῶν ἐγγὺς τεύξεται ῥᾳδίως· ὁ δὲ τὰ πλησίον βάλλειν ἐπιστάμενος οὔπω δῆλον εἰ καὶ τῶν πόρρω δυνήσεται τυγχάνειν. (8) τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ περὶ τοὺς λόγους ὁ μὲν ἐκ τοῦ παραυτίκα καλῶς αὐτοῖς χρώμενος οὐκ ἄδηλον ὅτι μετὰ χρόνου καὶ σχολῆς ἐν τῷ γράφειν διαφέρων ἔσται λογοποιός· ὁ δ' ἐπὶ τοῦ γράφειν τὰς διατριβὰς ποιούμενος οὐκ ἀφανὲς ὅτι μεταβὰς ἐπὶ τοὺς αὐτοσχεδιαστικοὺς λόγους ἀπορίας καὶ πλάνου καὶ ταραχῆς ἕξει πλήρη τὴν γνώμην. (9) ἡγοῦμαι δὲ καὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν λέγειν ἀεί τε καὶ διὰ παντὸς χρήσιμον εἶναι, τοῦ δὲ γράφειν ὀλιγάκις εὔκαιρον τὴν δύναμιν αὐτῷ καθίστασθαι. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι λέγειν μὲν ἐκ τοῦ παραυτίκα καὶ δημηγοροῦσι καὶ δικαζομένοις καὶ τὰς ἰδίας ὁμιλίας ποιοῦσιν ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ πολλάκις ἀπροσδοκήτως καιροὶ πραγμάτων παραπίπτουσιν, ἐν οἷς οἱ μὲν σιωπῶντες εὐκαταφρόνητοι δόξουσιν εἶναι, τοὺς δὲ λέγοντας ὡς ἰσόθεον τὴν γνώμην ἔχοντας ὑπὸ τῶν ἄλλων τιμωμένους ὁρῶμεν. (10) ὅταν γὰρ νουθετῆσαι δέῃ τοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ παραμυθήσασθαι τοὺς δυστυχοῦντας ἢ πραῦναι τοὺς ἀπονοουμένους ἢ τὰς ἐξαίφνης ἐπενεχθείσας αἰτίας ἀπολύσασθαι, τηνικαῦθ' ἡ τοῦ λέγειν δύναμις τῇ χρείᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐπικουρεῖν οἵα τ' ἐστίν· ἡ δὲ γραφὴ σχολῆς δεῖται καὶ μακροτέρους ποιεῖται τοὺς χρόνους τῶν καιρῶν. οἳ μὲν γὰρ ταχεῖαν τὴν ἐπικουρίαν ἐπὶ τῶν ἀγώνων ἀπαιτοῦσιν, ἡ δὲ κατὰ σχολὴν καὶ βραδέως ἐπιτελεῖ τοὺς λόγους. ὥστε τίς ἂν φρονῶν ταύτην τὴν δύναμιν ζηλώσειεν, ἣ τῶν καιρῶν τοσοῦτον ἀπολείπεται; (11) πῶς δ' οὐ καταγέλαστον, εἰ τοῦ κήρυκος παρακαλοῦντος ‘τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν πολιτῶν;’ ἢ τοῦ ὕδατος ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἤδη ῥέοντος, ἐπὶ τὸ γραμματεῖον ὁ ῥήτωρ πορεύοιτο συνθήσων καὶ μαθησόμενος λόγον; ὡς ἀληθῶς γὰρ εἰ μὲν ἦμεν τύραννοι τῶν πόλεων, ἐφ' ἡμῖν ἂν ἦν καὶ δικαστήρια συλλέγειν καὶ περὶ τῶν κοινῶν βουλεύεσθαι πραγμάτων, ὥσθ', ὁπότε γράψαιμεν τοὺς λόγους, τηνικαῦτα τοὺς ἄλλους πολίτας ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν παρακαλεῖν. ἐπεὶ δ' ἕτεροι τούτων κύριοί

εἰσιν, ἆρ' οὐκ εὔηθες ἡμᾶς ἄλλην τινὰ ποιεῖσθαι μελέτην λόγων .... ἐναντίως ἔχουσιν ἀκριβῶς. (12) εἰ γὰρ οἱ τοῖς ὀνόμασιν ἐξειργασμένοι καὶ μᾶλλον ποιήμασιν ἢ λόγοις ἐοικότες καὶ τὸ μὲν αὐτόματον καὶ πλέον ἀληθείαις ὅμοιον ἀποβεβληκότες, μετὰ παρασκευῆς δὲ πεπλάσθαι καὶ συγκεῖσθαι δοκοῦντες, ἀπιστίας καὶ φθόνου τὰς τῶν ἀκουόντων γνώμας ἐμπιμπλᾶσι .... (13) τεκμήριον δὲ μέγιστον. οἱ γὰρ εἰς τὰ δικαστήρια τοὺς λόγους γράφοντες φεύγουσι τὰς ἀκριβείας καὶ μιμοῦνται τὰς τῶν αὐτοσχεδιαζόντων ἑρμηνείας, καὶ τότε κάλλιστα γράφειν δοκοῦσιν, ὅταν ἥκιστα γεγραμμένοις ὁμοίους πορίσωνται λόγους. ὁπότε δὲ καὶ τοῖς λογογράφοις τοῦτο πέρας τῆς ἐπιεικείας ἐστίν, ὅταν τοὺς αὐτοσχεδιάζοντας μιμήσωνται, πῶς οὐ χρὴ καὶ τῆς παιδείας ἐκείνην μάλιστα τιμᾶν, ἀφ' ἧς πρὸς τοῦτο τὸ γένος τῶν λόγων εὐπόρως ἔξομεν; (14) οἶμαι δὲ καὶ διὰ τοῦτ' ἄξιον εἶναι τοὺς γραπτοὺς λόγους ἀποδοκιμάζειν, ὅτι τὸν βίον τῶν μεταχειριζομένων ἀνώμαλον καθιστᾶσι. περὶ πάντων μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων γεγραμμένους ἐπίστασθαι λόγους ἕν τι τῶν ἀδυνάτων πέφυκεν· ἀνάγκη δ' ἐστίν, ὅταν τις τὰ μὲν αὐτοσχεδιάζῃ, τὰ δὲ τυποῖ, τὸν λόγον ἀνόμοιον ὄντα ψόγον τῷ λέγοντι παρασκευάζειν, καὶ τὰ μὲν ὑποκρίσει καὶ ῥαψῳδίᾳ παραπλήσια δοκεῖν εἶναι, τὰ δὲ ταπεινὰ καὶ φαῦλα φαίνεσθαι παρὰ τὴν ἐκείνων ἀκρίβειαν. (15) δεινὸν δ' ἐστὶ τὸν ἀντιποιούμενον <περὶ> φιλοσοφίας ἄν τι λέγειν καὶ παιδεύσειν ἑτέρους ὑπισχνούμενον, ἂν μὲν ἔχῃ γραμματεῖον ἢ βιβλίον, δεικνύναι δύνασθαι τὴν αὐτοῦ σοφίαν, ἂν δὲ τούτων ἄμοιρος γένηται, μηδὲν τῶν ἀπαιδεύτων βελτίω καθεστάναι, καὶ χρόνου μὲν δοθέντος δύνασθαι λόγον ἐξενεγκεῖν, εὐθέως δὲ περὶ τοῦ προτεθέντος ἀφωνότερον εἶναι τῶν ἰδιωτῶν, καὶ λόγων μὲν τέχνας ἐπαγγέλλεσθαι, τοῦ δὲ λέγειν μηδὲ μικρὰν δύναμιν ἔχοντ' ἐν ἑαυτῷ φαίνεσθαι. καὶ γὰρ ἡ μελέτη τοῦ γράφειν ἀπορίαν τοῦ λέγειν πλείστην παραδίδωσιν. (16) ὅταν γάρ τις ἐθισθῇ κατὰ μικρὸν ἐξεργάζεσθαι τοὺς λόγους καὶ μετ' ἀκριβείας καὶ ῥυθμοῦ τὰ ῥήματα συντιθέναι, καὶ βραδείᾳ τῇ τῆς διανοίας κινήσει χρώμενος ἐπιτελεῖν τὴν ἑρμηνείαν, ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτον, ὅταν εἰς τοὺς αὐτοσχεδιαστοὺς ἔλθῃ λόγους, ἐναντία πράσσοντα ταῖς συνηθείαις ἀπορίας καὶ θορύβου πλήρη τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ πρὸς ἅπαντα μὲν δυσχεραίνειν, μηδὲν δὲ διαφέρειν τῶν ἰσχνοφώνων, οὐδέποτε δ' εὐλύτῳ τῇ τῆς ψυχῆς ἀγχινοίᾳ χρώμενον ὑγρῶς καὶ φιλανθρώπως μεταχειρίζεσθαι τοὺς λόγους. (17) ἀλλ' ὥσπερ οἱ διὰ μακρῶν χρόνων ἐκ δεσμῶν λυθέντες οὐ δύνανται τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ποιήσασθαι τὴν ὁδοιπορίαν, ἀλλ' εἰς ἐκεῖνα τὰ σχήματα καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ἀποφέρονται, μεθ' ὧν

καὶ δεδεμένοις αὐτοῖς ἀναγκαῖον ἦν πορεύεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ γραφὴ βραδείας τὰς διαβάσεις τῇ γνώμῃ παρασκευάζουσα καὶ τοῦ λέγειν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔθεσι ποιουμένη τὴν ἄσκησιν ἄπορον καὶ δεσμῶτιν τὴν ψυχὴν καθίστησι καὶ τῆς ἐν τοῖς αὐτοσχεδιαστοῖς εὐροίας ἁπάσης ἐπίπροσθεν γίγνεται. (18) νομίζω δὲ καὶ τὴν μάθησιν τῶν γραπτῶν λόγων χαλεπὴν καὶ τὴν μνήμην ἐπίπονον καὶ τὴν λήθην αἰσχρὰν ἐν τοῖς ἀγῶσι γίγνεσθαι. πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν τὰ μικρὰ τῶν μεγάλων καὶ τὰ πολλὰ τῶν ὀλίγων χαλεπώτερον εἶναι μαθεῖν καὶ μνημονεῦσαι. περὶ μὲν οὖν τοὺς αὐτοσχεδιασμοὺς ἐπὶ τῶν ἐνθυμημάτων δεῖ μόνον τὴν γνώμην ἔχειν, τοῖς δ' ὀνόμασιν ἐκ τοῦ παραυτίκα δηλοῦν. ἐν δὲ τοῖς γραπτοῖς λόγοις καὶ τῶν ὀνομάτων {καὶ τῶν ἐνθυμημάτων} καὶ συλλαβῶν ἀναγκαῖόν ἐστι ποιεῖσθαι τὴν μνήμην καὶ τὴν μάθησιν ἀκριβῆ. (19) ἐνθυμήματα μὲν οὖν ὀλίγα καὶ μεγάλα τοῖς λόγοις ἔνεστιν, ὀνόματα δὲ καὶ ῥήματα πολλὰ καὶ ταπεινὰ καὶ μικρὸν ἀλλήλων διαφέροντα, καὶ τῶν μὲν ἐνθυμημάτων ἅπαξ ἕκαστον δηλοῦται, τοῖς δ' ὀνόμασι πολλάκις τοῖς αὐτοῖς ἀναγκαζόμεθα χρῆσθαι· διὸ τῶν μὲν εὔπορος ἡ μνήμη, τοῖς δὲ δυσανάληπτος ἡ μνήμη καὶ δυσφύλακτος ἡ μάθησις καθέστηκεν. (20) ἔτι τοίνυν αἱ λῆθαι περὶ μὲν τοὺς αὐτοσχεδιασμοὺς ἄδηλον τὴν αἰσχύνην ἔχουσιν. εὐλύτου γὰρ τῆς ἑρμηνείας οὔσης καὶ τῶν ὀνομάτων οὐκ ἀκριβῶς συνεξεσμένων, ἂν ἄρα καὶ διαφύγῃ τι τῶν ἐνθυμημάτων, οὐ χαλεπὸν ὑπερβῆναι τῷ ῥήτορι καὶ τῶν ἐφεξῆς ἐνθυμημάτων ἁψάμενον μηδεμιᾷ τὸν λόγον αἰσχύνῃ περιβαλεῖν, ἀλλὰ καὶ τῶν διαφυγόντων, ἂν ὕστερον ἀναμνησθῇ, ῥᾴδιον ποιήσασθαι τὴν δήλωσιν. (21) τοῖς δὲ γεγραμμένα λέγουσιν, ἂν καὶ μικρὸν ὑπὸ τῆς ἀγωνίας ἐκλίπωσί τι καὶ παραλλάξωσιν, ἀπορίαν ἀνάγκη καὶ πλάνον καὶ ζήτησιν ἐγγενέσθαι, καὶ μακροὺς μὲν χρόνους ἐπίσχειν, πολλάκις δὲ τῇ σιωπῇ διαλαμβάνειν τὸν λόγον, ἀσχήμονα δὲ καὶ καταγέλαστον καὶ δυσεπικούρητον καθεστάναι τὴν ἀπορίαν. (22) ἡγοῦμαι δὲ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν ἀκροατῶν ἄμεινον χρῆσθαι τοὺς αὐτοσχεδιάζοντας τῶν τὰ γεγραμμένα λεγόντων. οἱ μὲν γὰρ πολὺ πρὸ τῶν ἀγώνων τὰ συγγράμματα διαπονήσαντες ἐνίοτε τῶν καιρῶν ἁμαρτάνουσιν· ἢ γὰρ μακρότερα τῆς ἐπιθυμίας λέγοντες ἀπεχθάνονται τοῖς ἀκούουσιν, ἢ βουλομένων ἔτι τῶν ἀνθρώπων ἀκροᾶσθαι προαπολείπουσι τοὺς λόγους. (23) χαλεπὸν γάρ, ἴσως δ' ἀδύνατόν ἐστιν ἀνθρωπίνην πρόνοιαν ἐφικέσθαι τοῦ μέλλοντος, ὥστε προϊδεῖν ἀκριβῶς, τίνα τρόπον αἱ γνῶμαι τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ μήκη τῶν λεγομένων ἔξουσιν. ἐν δὲ τοῖς αὐτοσχεδιασμοῖς ἐπὶ τῷ λέγοντι γίγνεται ταμιεύεσθαι {τοὺς λόγους} πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν λόγων ἀποβλέποντι, καὶ τὰ

μήκη συντέμνειν καὶ τὰ συντόμως ἐσκεμμένα διὰ μακροτέρων δηλοῦν. (24) χωρὶς τοίνυν τούτων οὐδὲ τοῖς παρ' αὐτῶν τῶν ἀγώνων ἐνθυμήμασι διδομένοις ὁμοίως ὁρῶμεν ἑκατέρους χρῆσθαι δυναμένους. τοῖς μὲν γὰρ ἄγραφα λέγουσιν, ἄν τι παρὰ τῶν ἀντιδίκων ἐνθύμημα λάβωσιν ἢ διὰ τὴν συντονίαν τῆς διανοίας αὐτῶν παρὰ σφῶν αὐτῶν διανοηθῶσιν, εὔπορόν ἐστιν ἐν τάξει θεῖναι· τοῖς γὰρ ὀνόμασιν ἐκ τοῦ παραυτίκα περὶ ἁπάντων δηλοῦντες, οὐδ' ὅταν πλείω τῶν ἐσκεμμένων λέγωσιν, οὐδαμοῦ τὸν λόγον ἀνώμαλον καὶ ταραχώδη καθιστᾶσι. (25) τοῖς δὲ μετὰ τῶν γραπτῶν λόγων ἀγωνιζομένοις, ἂν ἄρα τι χωρὶς τῆς παρασκευῆς ἐνθύμημα δοθῇ, χαλεπὸν ἐναρμόσαι καὶ χρῆσθαι κατὰ τρόπον· αἱ γὰρ ἀκρίβειαι τῆς τῶν ὀνομάτων ἐξεργασίας οὐ παραδέχονται τοὺς αὐτοματισμούς, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἢ μηδὲν χρῆσθαι τοῖς ἀπὸ τῆς τύχης ἐνθυμήμασι δοθεῖσιν, ἢ χρώμενον διαλύειν καὶ συνερείπειν τὴν τῶν ὀνομάτων οἰκονομίαν, καὶ τὰ μὲν ἀκριβῶς τὰ δ' εἰκῇ λέγοντα ταραχώδη καὶ διάφωνον καθιστάναι τὴν ἑρμηνείαν. (26) καίτοι τίς ἂν εὖ φρονῶν ἀποδέξαιτο τὴν τοιαύτην μελέτην, ἥτις καὶ τῶν αὐτομάτων ἀγαθῶν ἐπίπροσθεν τῇ χρήσει καθέστηκε καὶ χείρω τῆς τύχης ἐνίοτε τοῖς ἀγωνιζομένοις τὴν ἐπικουρίαν παραδίδωσι, καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ἐπὶ τὸ βέλτιον ἄγειν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον εἰθισμένων αὕτη καὶ τοῖς αὐτομάτοις εὐπορήμασιν ἐμποδών ἐστιν; (27) ἡγοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, καὶ τὴν αὐτὴν κατ' αὐτῶν εἰκότως ἂν δόξαν ἔχοιμεν, ἥνπερ καὶ κατὰ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγρα μένων ζῴων. ὥσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, καὶ τέρψιν μὲν ἐπὶ τῆς θεωρίας ἔχει, χρῆσιν δ' οὐδεμίαν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ παραδίδωσι, (28) τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος, ἑνὶ σχήματι καὶ τάξει κεχρημένος, ἐκ βιβλίου <μὲν> θεωρούμενος ἔχει τινὰς ἐκπλήξεις, ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὢν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν. ἀλλ' ὥσπερ ἀνδριάντων καλῶν ἀληθινὰ σώματα πολὺ χείρους τὰς εὐπρεπείας ἔχοντα πολλαπλασίους ἐπὶ τῶν ἔργων τὰς ὠφελείας παραδίδωσιν, οὕτω καὶ λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἕπεται καὶ τοῖς ἀληθέσιν ἀφωμοίωται σώμασιν, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἁπάσης ἐνεργείας ἄμοιρος καθέστηκεν. (29) ἴσως ἂν οὖν εἴποι τις ὡς ἄλογόν ἐστι κατηγορεῖν μὲν τῆς γραφικῆς δυνάμεως, αὐτὸν δὲ διὰ ταύτης φαίνεσθαι τὰς ἀποδείξεις ποιούμενον, καὶ προδιαβάλλειν τὴν πραγματείαν ταύτην, δι' ἧς

εὐδοκιμεῖν παρασκευάζεται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, ἔτι δὲ περὶ φιλοσοφίαν διατρίβοντα τοὺς αὐτοσχεδιαστικοὺς λόγους ἐπαινεῖν, καὶ προυργιαίτερον ἡγεῖσθαι τὴν τύχην τῆς προνοίας καὶ φρονιμωτέρους τοὺς εἰκῇ λέγοντας τῶν μετὰ παρασκευῆς γραφόντων. (30) ἐγὼ δὲ πρῶτον μὲν οὐ παντελῶς ἀποδοκιμάζων τὴν γραφικὴν δύναμιν, ἀλλὰ χείρω τῆς αὐτοσχεδιαστικῆς ἡγούμενος εἶναι, καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν πλείστην ἐπιμέλειαν οἰόμενος χρῆναι ποιεῖσθαι, τούτους εἴρηκα τοὺς λόγους· ἔπειτα προσχρῶμαι τῷ γράφειν οὐκ ἐπὶ τούτῳ μέγιστον φρονῶν, ἀλλ' ἵν' ἐπιδείξω τοῖς ἐπὶ ταύτῃ τῇ δυνάμει σεμνυνομένοις, ὅτι μικρὰ πονήσαντες ἡμεῖς ἀποκρύψαι καὶ καταλῦσαι τοὺς λόγους αὐτῶν οἷοί τ' ἐσόμεθα. (31) πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ἐπιδείξεων εἵνεκα τῶν εἰς τοὺς ὄχλους ἐκφερομένων ἅπτομαι τοῦ γράφειν. τοῖς μὲν γὰρ πολλάκις ἡμῖν ἐντυγχάνουσιν ἐξ ἐκείνου τοῦ τρόπου παρακελεύομαι πεῖραν ἡμῶν λαμβάνειν, ὅταν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ προτεθέντος εὐκαίρως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν οἷοί τ' ὦμεν· τοῖς δὲ διὰ χρόνου μὲν ἐπὶ τὰς ἀκροάσεις ἀφιγμένοις, μηδεπώποτε δὲ πρότερον ἡμῖν ἐντετυχηκόσιν, ἐπιχειροῦμέν τι δεικνύναι τῶν γεγραμμένων· εἰθισμένοι γὰρ ἀκροᾶσθαι τῶν ἄλλων <τοὺς γραπ>τοὺς λόγους, ἴσως ἂν ἡμῶν αὐτοσχεδιαζόντων ἀκούοντες ἐλάττονα τῆς ἀξίας δόξαν καθ' ἡμῶν λάβοιεν. (32) χωρὶς δὲ τούτων καὶ σημεῖα τῆς ἐπιδόσεως, ἣν εἰκὸς ἐν τῇ διανοίᾳ γίγνεσθαι, παρὰ τῶν γραπτῶν λόγων ἐναργέστατα κατιδεῖν ἔστιν. εἰ μὲν γὰρ βέλτιον αὐτοσχεδιάζομεν νῦν ἢ πρότερον, οὐ ῥᾴδιον ἐπικρίνειν ἐστί. χαλεπαὶ γὰρ αἱ μνῆμαι τῶν προειρημένων λόγων καθεστήκασιν· εἰς δὲ τὰ γεγραμμένα κατιδόντας ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ θεωρῆσαι τὰς τῆς ψυχῆς ἐπιδόσεις ῥᾴδιόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ μνημεῖα καταλιπεῖν ἡμῶν αὐτῶν σπουδάζοντες καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ χαριζόμενοι λόγους γράφειν ἐπιχειροῦμεν. (33) ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς εἰκῇ λέγειν παρακελευόμεθα, τὴν αὐτοσχεδιαστικὴν δύναμιν τῆς γραφικῆς προτιμῶντες, ἄξιόν ἐστι πιστεύειν. τοῖς μὲν γὰρ ἐνθυμήμασι καὶ τῇ τάξει μετὰ προνοίας ἡγούμεθα δεῖν χρῆσθαι τοὺς ῥήτορας, περὶ δὲ τὴν τῶν ὀνομάτων δήλωσιν αὐτοσχεδιάζειν. οὐ γὰρ τοσαύτην ὠφέλειαν αἱ τῶν γραπτῶν λόγων ἀκρίβειαι παραδιδόασιν, ὅσην εὐκαιρίαν αἱ τῶν ἐκ τοῦ παραχρῆμα λεγομένων δηλώσεις ἔχουσιν. (34) ὅστις οὖν ἐπιθυμεῖ ῥήτωρ γενέσθαι δεινὸς ἀλλὰ μὴ ποιητὴς λόγων ἱκανός, καὶ βούλεται μᾶλλον τοῖς καιροῖς χρῆσθαι καλῶς ἢ τοῖς ὀνόμασι λέγειν ἀκριβῶς, καὶ τὴν εὔνοιαν τῶν ἀκροωμένων ἐπίκουρον ἔχειν σπουδάζει μᾶλλον ἢ τὸν φθόνον ἀνταγωνιστήν, ἔτι δὲ καὶ τὴν γνώμην εὔλυτον καὶ τὴν μνήμην εὔπορον καὶ τὴν λήθην ἄδηλον καθεστάναι βούλεται, καὶ τῇ χρείᾳ τοῦ βίου

σύμμετρον τὴν δύναμιν τῶν λόγων κεκτῆσθαι πρόθυμός ἐστιν, οὐκ εἰκότως ἂν τοῦ μὲν αὐτοσχεδιάζειν ἀεί τε καὶ διὰ παντὸς ἐνεργὸν τὴν μελέτην ποιοῖτο, τοῦ δὲ γράφειν ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ ἐπιμελόμενος εὖ φρονεῖν κριθείη παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν;